

Făurari și alchimiști



FĂURARI ȘI ALCHIMIȘTI

Lucrare publicată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII
ȘI COMUNICĂRII

MIRCEA ELIADE (București, 28 februarie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la București, încheiate cu o teză despre filozofia Renașterii (1928) și la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Își susține doctoratul în filozofie, la București, cu o lucrare asupra gîndirii și practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 și 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică și publicistică, ține cursuri de filozofie și de istoria religiilor la Universitatea din București. În timpul războiului, este atașat cultural al ambasadei României la Londra (1940 –1941) și al legației române de la Lisabona (1941 –1945).

Din 1945 se stabilește la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ținute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures“ (1956–1957), acceptă postul de profesor titular și de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985, Catedra „Mircea Eliade“) a Universității din Chicago.

Cronologia operei științifice și filozofice (prima ediție a volumelor): *Solilocvii* (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar și revoluția în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos Do Oriente* (1943); *Techniques du Yoga* (1948); *Traité d'Histoire des Religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane,* 1957 (*Le Sacré et le profane,* 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth,* 1958 (*Naissances mystiques,* 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest,* 1969 (*La Nostalgie des origines,* 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I–III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

FĂURARI
ȘI
ALCHIMIȘTI

Traducere din franceză de
MARIA și CEZAR IVĂNESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0670-2

In memoriam

SIR PRAPHULLA CHANDRA RAY,
EDMUND VON LIPPMANN,
ALDO MIELI.

Cuvînt înainte

Prima parte a dipticului din care este format acest mic studiu prezintă un grup de mituri, rituri și simboluri specifice meseriilor de miner, de metalurgist, de făurar, privite din punctul de vedere al unui istoric al religiilor. Cercetările și concluziile istoricilor tehnicilor și științelor ne-au fost prețioase, mărturisim, dar scopul nostru este altul. Am încercat să înțelegem comportamentul omului din societățile arhaice față de Materie, să urmărim aventurile spirituale în care acesta s-a angajat din clipa în care și-a descoperit puterea de a schimba modul de a fi al Substanțelor. Ar fi trebuit să studiem, în chip deosebit, experiența demiurgică a olarului primordial, cel dintîi care a modificat starea Materiei. Dar amintirea mitologică a acestei experiențe n-a lăsat aproape nici o urmă. Am reținut deci, ca punct de plecare, studiul raporturilor omului arhaic cu substanțele minerale și, îndeosebi, comportamentul ritual de miner, metalurgist și făurar.

Să ne înțelegem bine: nu vă așteptați să găsiți aici o istorie culturală a metalurgiei, care să analizeze căile de răspîndire a metalurgiei în întreaga lume, plecînd din centrele ei cele mai vechi, să claseze valurile de cultură care au propagat-o și să descrie mitologiile metalurgiste care o însoțeau. O asemenea istorie, chiar dacă ar fi posibilă, ar necesita cîteva mii de pagini. Și

e, de altfel, îndoielnic că ea ar putea fi scrisă. Abia dacă am început să aflăm cîte ceva despre istoria culturală și mitologiile metalurgiei africane; nu știm decît puține lucruri despre ritualurile metalurgice indoneziene și siberiene — și tocmai aici se găsesc principalele surse ale miturilor, riturilor și simbolurilor legate de metale. În ceea ce privește istoria universală a difuzării tehnicilor metalurgice, aceasta prezintă încă serioase lacune.

Fără îndoială, n-am neglijat, de fiecare dată cînd a fost cu putință, contextul istoric-cultural al diferitelor complexe metalurgice, dar ne-am străduit mai ales să pătrundem în universul lor mental. Substanțele minerale participă la sacralitatea Pămîntului-Mamă. Vom întîlni foarte devreme ideea că mineralele „cresc", nici mai mult nici mai puțin, ca niște embrioni, în pîntecul pămîntului. Metalurgia dobîndește astfel un caracter obstetric. Minerul și metalurgistul intervin în dezvoltarea embriologiei subterane: grăbesc ritmurile de creștere ale mineralelor, colaborează la „opera" Naturii, o ajută să „nască mai repede". Pe scurt, prin tehnicile sale, omul se substituie încetul cu încetul Timpului, Munca lui înlocuiește lucrarea Timpului.

A colabora cu Natura, a o ajuta să producă într-un *tempo* din ce în ce mai rapid, a schimba modalitățile materiei — credem că aici am decelat una din sursele ideologiei alchimice. Firește, nu pretindem că ar exista o continuitate perfectă între universul mental al minerului, metalurgistului, făurarului și cel al alchimistului — cu toate că ritualurile inițiatice și misterele făurarilor chinezi fac foarte probabil parte integrantă din tradițiile moștenite mai tîrziu de daoism și alchimia chineză. Dar ceea ce îi apropie pe topitor, făurar

și alchimist este faptul că toți trei revendică o experiență magico-religioasă specifică în raport cu substanța; această experiență este monopolul lor, iar secretul se transmite prin rituri de inițiere ale meseriilor; toți trei lucrează asupra unei Materii pe care o consideră vie și sacră, munca lor avînd drept scop transformarea Materiei, „perfecționarea", „transmutarea" ei. Aceste formule prea sumare vor fi precizate și corectate la timpul potrivit. Dar, repetăm, asemenea comportamente rituale privitoare la materie implică, sub o formă sau alta, intervenția omului în ritmul temporal propriu Substanțelor minerale „vii". Aici se află punctul de contact între artizanul metalurgist al societăților arhaice și alchimist.

Ideologia și tehnicile alchimiei constituie tema esențială a celei de a doua părți a dipticului nostru. Dacă am insistat asupra alchimiilor chineză și indiană, am făcut-o pentru că ele sînt mai puțin cunoscute, dar și pentru că prezintă într-o formă mai clară acel caracter de tehnică experimentală și „mistică" în același timp. Dar trebuie s-o spunem din capul locului: alchimia n-a fost la origine o știință empirică, o chimie embrionară; ea n-a devenit astfel decît mai tîrziu, cînd universul ei mental propriu și-a pierdut, pentru majoritatea experimentatorilor, validitatea și rațiunea de a fi. Istoria științelor nu recunoaște o ruptură absolută între alchimie și chimie: și una și cealaltă lucrează cu aceleași substanțe minerale, utilizează aceleași aparate și, în general, fac aceleași experiențe. În măsura în care se recunoaște validitatea cercetărilor asupra „originii" tehnicilor și a științelor, perspectiva istoricului chimiei este perfect justificată: chimia s-a născut din alchimie; mai exact: s-a născut din descompunerea

ideologiei alchimiei. Dar, în viziunea unei istorii a spiritului, procesul se prezintă altfel: alchimia se erija în *ştiinţă sacră*, în timp ce chimia s-a constituit după vidarea Substanţelor de sacralitate. Or, între planul sacrului şi planul experienţei profane există în mod necesar o ruptură.

Un exemplu ne va face să realizăm mai bine diferenţa. „Originea“ dramei (a tragediei greceşti ca şi a scenariilor dramatice din Orientul Apropiat antic şi Europa) se lasă descoperită în anumite ritualuri sezoniere, desfăşurînd secvenţa următoare: lupta între două principii antagonice (Viaţa şi Moartea, Dumnezeu şi Dragonul etc.), patimile unui zeu, bocetul care-i însoţeşte „moartea“ şi bucuria care-i salută „învierea“. Gilbert Murray a reuşit chiar să demonstreze că structura anumitor tragedii ale lui Euripide (nu numai *Bacantele*, ci şi *Hipolit* şi *Andromaca*) conserva încă schema unor vechi scenarii rituale. Dacă e adevărat că drama derivă din asemenea scenarii rituale, că ea s-a constituit ca fenomen autonom utilizînd materia ritului sezonier, sîntem îndreptăţiţi să vorbim despre „originile“ sacre ale teatrului profan. Dar diferenţa calitativă între cele două categorii de fapte nu este mai puţin evidentă: scenariul ritual aparţine economiei sacrului, declanşînd experienţe religioase şi angajînd „salvarea“ comunităţii considerate în întregul ei; drama profană, după ce şi-a definit propriul univers spiritual şi sistemul de valori, provoacă experienţe de o cu totul altă natură (emoţiile „estetice“), urmărind un ideal de perfecţiune formală, absolut străin valorilor experienţei religioase. Există deci o ruptură între cele două planuri, chiar dacă, de-a lungul multor secole, teatrul s-a menţinut într-o atmosferă sacră. Nu

putem decît constata distanța incomensurabilă între cel care participă religios la misterul sacru al unei liturghii și cel care se bucură ca un estet de frumusețea spectaculară și acompaniamentul lui muzical.

În mod sigur, operațiile alchimice nu erau simbolice: erau operații materiale, practicate în laboratoare, urmărind însă un alt scop decît chimia. Chimistul practică observația exactă a fenomenelor fizico-chimice și experiențe sistematice pentru a pătrunde structura materiei — alchimistul este preocupat de „pătimirea", „moartea" și „nunta" substanțelor cerute de transmutația materiei (Piatra Filozofală) și a vieții umane (*Elixir Vitae*). C. G. Jung a demonstrat că simbolismul proceselor alchimice se reactualizează în anumite vise și fabulații ale unor subiecți care ignoră total alchimia; observațiile sale nu interesează numai psihologia profunzimilor: ele confirmă indirect funcția soteriologică, funcție constitutivă a alchimiei, după cum se pare.

Ar fi imprudent să judecăm originalitatea alchimiei prin implicarea ei în originea și triumful chimiei. Din punctul de vedere al alchimistului, chimia era o „cădere", chiar prin faptul că reprezenta secularizarea unei științe sacre. Nu vom întreprinde aici o paradoxală apologie a alchimiei: ar însemna să ne conformăm celor mai elementare metode ale istoriei culturii și nimic mai mult. Nu există decît un mijloc dacă vrem să înțelegem un fenomen cultural străin conjuncturii ideologice actuale: să-i descoperim „centrul", să ne instalăm în el pentru a accede de aici la toate valorile pe care le impune. Plasîndu-ne în perspectiva alchimistului vom reuși să înțelegem mai bine universul alchimiei și să-i măsurăm originalitatea.

Același demers metodologic se impune pentru toate fenomenele exotice sau arhaice: înainte de a le judeca, este important să le înțelegem bine, să le asimilăm ideologia, oricare ar fi mijloacele lor de expresie: mituri, simboluri, ritualuri, comportamente sociale...

Printr-un ciudat complex de inferioritate al culturii europene, a vorbi în „termeni onorabili“ despre o cultură arhaică, a prezenta coerența ideologică, noblețea umanismului ei, evitînd să insiști asupra acelor părți secundare sau aberante ale ideologiei, economiei și igienei sale înseamnă a risca să fii suspectat de eschivare sau chiar de obscurantism. Complexul de inferioritate este, istoric vorbind, de înțeles. De aproape două secole, spiritul științific european depune un efort fără precedent pentru a explica lumea, cu scopul de a o cuceri și de a o transforma. În plan ideologic, triumful spiritului științific s-a tradus nu numai prin credința într-un progres infinit, dar și prin certitudinea că, în mod sigur, cu cît ești „mai modern“ cu atît ești mai aproape de adevărul absolut și participi mai deplin la demnitatea umană. Or, de cîtva timp, cercetările orientaliștilor și etnologilor au demonstrat că existau, că mai există încă, societăți și civilizații de o remarcabilă valoare care, deși nu-și revendică vreun merit științific (în sensul modern al termenului), nici vreo predispoziție deosebită pentru creații industriale, elaborează totuși sisteme metafizice, morale și chiar economice perfect valabile. Este însă firesc ca o cultură ca a noastră, angajată eroic pe o cale considerată nu numai cea mai bună, dar și singura demnă de un om inteligent și cinstit, o cultură care, pentru a hrăni uriașul efort intelectual cerut de progresul științei și al industriei, a fost obligată să sacrifice partea cea mai

bună a sufletului ei — este firesc ca o asemenea cultură să devină excesiv de geloasă pe propriile ei valori, iar reprezentanții ei cei mai calificați să privească cu suspiciune orice încercare de validare a creațiilor altor culturi exotice sau primitive. *Realitatea* și măreția unor asemenea valori culturale excentrice sînt susceptibile de a isca îndoiala în mințile reprezentanților civilizației europene: aceștia pot ajunge să se întrebe dacă opera lor, prin chiar faptul că s-ar putea să nu fie considerată culmea spirituală a umanității și *singura* posibilă în secolul al XX-lea, merită eforturile și sacrificiile pe care le-a cerut.

Dar acest complex de inferioritate e acum pe cale de a fi depășit prin cursul însuși al Istoriei. Astfel, putem spera că, așa cum civilizațiile extraeuropene au început să fie studiate și înțelese din interiorul propriei lor viziuni, tot așa anumite momente ale istoriei spirituale europene, apropiate mai degrabă de culturile tradiționale și despărțite ferm de tot ceea ce a creat Occidentul după triumful spiritului științific, nu vor mai fi judecate cu prejudecățile polemice ale secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. Alchimia face parte din aceste creații ale spiritului preștiințific, iar istoriograful și-ar asuma un mare risc prezentînd-o ca pe o etapă rudimentară a chimiei, adică, într-un cuvînt, ca pe o știință profană. Perspectiva era viciată prin faptul că istoriograful, doritor să dezvăluie cît mai amplu rudimentele de observație și experiment atestate în operele alchimice, acorda o importanță exagerată anumitor texte care trădau un început de spirit științific, neglijînd sau chiar ignorînd alte texte care, în perspectivă alchimică, erau vizibil mai prețioase. Cu alte cuvinte, valorizarea scrierilor alchimice ținea mai puțin cont de universul

teoretic la care ele participau decît de scara de valori proprie istoriografului chimist din secolul al XIX-lea sau al XX-lea, adică, în ultimă instanță, proprie universului științei experimentale.

Am dedicat acest studiu memoriei celor trei mari istorici ai științei: Sir Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann și Aldo Mieli care, între 1925 și 1932, ne-au încurajat și ne-au călăuzit cercetările. Două studii mici publicate în limba română, *Alchimia asiatică* (București, 1935) și *Cosmologie și alchimie babiloniană* (București, 1937) prezentau deja esențialul dosarului despre alchimiile indiene, chineze și babiloniene. Cîteva fragmente din primul studiu au fost traduse în franceză și publicate într-o monografie despre Yoga (cf. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-București, 1936, pp. 254–275; să cercetăm apoi *Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954, pp. 274–291); o parte, remaniată și augmentată, din *Cosmologie și alchimie babiloniană*, a fost publicată în engleză, în 1938, sub titlul *Metallurgy, Magic and Alchemy* (= *Zalmoxis*, I, pp. 85–129 și, separat, în primul dintre *Cahiers de Zalmoxis*). Am reluat în lucrarea de față majoritatea materialelor folosite deja în studiile precedente, ținînd însă cont de lucrările apărute începînd cu anul 1937, mai ales de traducerile din textele alchimice chineze, de articolele din revista *Ambix* și de lucrările profesorului Jung. Am adăugat cîteva capitole și am rescris aproape în întregime cartea pentru a o adapta opiniilor noastre actuale asupra subiectului. Pentru a-l face accesibil, am redus la minimum referințele din josul paginii. Bibliografiile esențiale, stadiul problemelor și, în general, discuțiile asupra

anumitor aspecte mai speciale au fost grupate la sfîrșitul lucrării sub forma unor scurte apendice.

Am putut duce la bun sfîrșit acest studiu grație unei burse de cercetări oferite de Bollingen Foundation, New York: Trustului Fundației îi datorăm toată recunoștința noastră. Sîntem de asemenea îndatorați prietenei noastre, domna Olga Froebe-Kapteyn, care cu multă amabilitate ne-a pus la dispoziție bogatele colecții din *Archiv für Symbolforschung*, fondată de ea la Ascona, și, de asemenea, prietenilor noștri dr Henri Hunwald, Marcel Leibovici și Nicolas Morcovescou. Toți ne-au înlesnit cercetările și au contribuit la completarea documentației: îi rog aici să primească cele mai sincere mulțumiri. Grație prieteniei dr René Laforgue și a Deliei Laforgue, a dr Roger Godel și a Alicei Godel, am putut lucra în casele lor din Paris și Val d'Or. Avem marea plăcere de a le exprima tuturor gratitudinea noastră. În sfîrșit, dragul nostru prieten, dr Jean Gouillard, a avut încă o dată amabilitatea de a citi și corecta manuscrisul francez al acestei cărți; nu găsim cuvinte pentru a-i exprima recunoștința noastră pentru truda considerabilă pe care o consacră, de atîția ani, corectării și ameliorării textelor noastre. Lui i se datorește, în mare parte, faptul că lucrările noastre au putut să apară în franceză.

Val d'Or, ianuarie 1956

Post-scriptum la ediția a doua

De mult timp doream să revedem și să actualizăm această carte. Dar un autor nu este întotdeauna stăpîn pe opera lui. În lipsă de ceva mai bun, ne-am mulțumit să completăm informația și să analizăm bibliografia recentă în mai multe studii (cf. *History of Religions*, VIII, 1968, pp. 74–88; X, 1970, pp. 178–182; „The Myth of Alchemy", în curs de apariție) și în două Seminarii ținute la Universitatea din Chicago în 1970 și 1975. Rezultatele acestor cercetări au fost integrate în prezenta ediție.

Cu toate că n-am abordat subiectul din perspectiva istoriei tehnicilor și științelor, un mare număr de specialiști ne-au apreciat favorabil demersul. Satisfacția noastră este cu atît mai mare cu cît este vorba de savanți cu preocupări diferite: istorici ai vechii chimii, R. P. Multhauf și A. G. Debus, istorici ai științei chineze, J. Needham și N. Sivin, un istoric al alchimiei și farmaciei occidentale, W. Schneider, un istoric al științei islamice, S. H. Nasr și un specialist în pansofie, W. E. Peuckert.

Universitatea din Chicago, noiembrie 1976

1

METEORIȚI ȘI METALURGIE

Meteoriții nu puteau trece fără să lase o puternică impresie: veniți „de sus“, din Cer, aceștia participau la sacralitatea celestă. La un moment dat, în anumite culturi, cerul a fost imaginat ca fiind de piatră.[1] În zilele noastre încă, australienii cred că bolta e făcută din cristal de stîncă sau că tronul zeului uranian e construit din cuarț. Considerate fragmente desprinse din tronul celest, cristalele de stîncă jucau un rol esențial în inițierile șamanice, la negritoșii din Malacca, în America de Nord etc.[2] Aceste „pietre de lumină“, cum le considerau daiakii, oameni ai mării din Sarawak, reflectau tot ceea ce se întîmpla pe pămînt; ele revelau șamanului tot ceea ce făcea sufletul bolnavului și locul unde acesta se ascundea. Mai trebuie să amintim că șamanul era cel care „vedea“ pentru că el dispunea de o vedere supranaturală: el „vedea“ departe la fel de bine în spațiu ca și în timp; percepea ceea ce rămînea invizibil profanilor („sufletul“, spiritele, zeii). În timpul inițierii, viitorul șaman era îndopat cu cristale de cuarț. Cu alte cuvinte, capacitățile sale vizionare și

---

[1] Se vor găsi cîteva indicații la sfîrșitul cărții, în Nota A, unde am grupat esențialul bibliografiei privitoare la meteoriți și începuturile metalurgiei.

[2] A se vedea materialele și discuțiile acestui complex mitico-ritual în cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 135 și urm.

„știința" îi veneau, cel puțin în parte, din mistica solidarizare cu Cerul.[3]

Să reținem această primă valorizare religioasă a aeroliților: aceștia cad pe pămînt încărcați de sacralitate celestă și, prin urmare, reprezintă Cerul. De aici s-a născut, foarte probabil, cultul atîtor meteoriți sau chiar identificarea lor cu o divinitate: oamenii vedeau în ei „forma dintîi", manifestarea imediată a divinității. *Palladion*-ul de la Troia era considerat ca venit din cer, iar autorii antici recunoșteau în el statuia zeiței Atena. Se acordă o origine celestă statuii Artemidei din Efes precum și conului lui Elagabal de la Emesa (Herodian, V, 3, 5). În Frigia, meteoritul Pessinonte era venerat ca o imagine a Cybelei și, în urma unei profeții a oracolului de la Delphi, a fost transportat la Roma, la puțin timp după cel de al doilea război punic. Un bloc de piatră dură, reprezentarea cea mai veche a lui Eros, se învecinează, la Thespiae, cu imaginea zeului sculptat de Praxiteles (Pausanias, IX, 27, i). Se pot găsi ușor și alte exemple (cel mai cunoscut fiind *Ka'aba* de la Mecca). Este remarcabil că un anumit număr de meteoriți sînt asociați zeițelor, mai ales zeițelor fertilității (de tip Cybela). Avem de a face în acest caz cu un transfer de sacralitate: originea uraniană este uitată în favoarea ideii religioase de *petra genitrix*; asupra motivului fertilității pietrelor ne vom opri puțin mai departe.

Esența uraniană și deci masculină a meteoriților nu este însă mai puțin incontestabilă, căci anumite silexuri și unelte neolitice au fost numite de oameni în epoci

---

[3] Vom vedea mai departe că, la un alt nivel cultural, nu cristalul de stîncă, ci metalul conferă șamanului virtuțile sale. În timpul inițierii, oasele șamanului siberian sînt legate în fiare și chiar i se confecționează oase de fier (cf. p. 69).

mai tîrzii „piatră fulgerată“, „dinte fulgerat“ sau „toporul lui Dumnezeu“ (*God's axes*): locurile în care se aflau erau considerate a fi fost lovite de fulger.[4] Fulgerul este arma zeului cerului. Cînd acesta a fost înlocuit cu zeul furtunii, fulgerul a devenit semnul hierogamiei între zeul uraganului și zeița Pămînt. Așa se explică numărul mare de topoare duble pe care le întîlnim prin prăpăstiile și peșterile Cretei. Asemenea fulgerului și meteoriților, topoarele „crăpau“ Pămîntul: ele simbolizau altădată unirea Cerului cu Pămîntul. Delphes, cea mai cunoscută dintre prăpăstiile Greciei antice, își datorește numele acestei imagini mitice: *delphi* înseamnă, într-adevăr, organul generator feminin. Cum vom vedea mai departe, un număr de alte simboluri asimilau Pămîntul unei femei. Dar omologarea avea o valoare exemplară, prioritatea revenea deci Cosmosului: Platon amintește în *Menex* (238 a) că femeia imita pămîntul concepînd, și nu invers.

„Primitivii“ lucrau fierul meteoritic cu mult timp înainte de a învăța să folosească minereurile fieroase de suprafață.[5] Se știe, pe de altă parte, că înainte de a descoperi fuziunea, popoarele preistorice tratau anumite minereuri ca piatra, adică le considerau materiale brute pentru fabricarea uneltelor litice. O tehnică similară era aplicată pînă într-o epocă foarte recentă de anumite popoare care nu cunoșteau metalurgia: lucrau

---

[4] Cf. cîteva indicații bibliografice în Nota A.

[5] Cf. G. F. Zimmer, „The Use of Meteoric Iron by Primitive Man“, *Journal of the Iron and Steel Institute*, 1916, pp. 306 și urm. Discuția cu privire la întrebuințarea fierului meteoritic de către primitivi și popoarele antice, începută în 1907 în *Zeitschrift für Ethnologie* și continuată cîțiva ani, a fost rezumată de Montelius, *Prähistorische Zeitung*, 1913, pp. 289 și urm. Cf. R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950, pp. 401 și urm.

fierul meteoritic cu ciocanul de silex, fasonînd obiectele ale căror forme reproduceau punct cu punct modelele litice. Astfel, eschimoșii din Groenlanda își fabricau cuțitele din fierul meteoritic.[6] Cînd Cortez i-a întrebat pe șefii azteci de unde-și procurau cuțitele, aceștia i-au arătat cerul.[7] Asemenea maiașilor din Yucatán și incașilor din Peru, aztecii foloseau numai fierul meteoritic. Ei nu cunoșteau fuziunea minereurilor. Arheologii n-au descoperit nici o urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice din Lumea Nouă.[8] Metalurgia propriu-zisă a Americii meridionale și centrale era, foarte probabil, de origine asiatică: ultimele cercetări tind s-o lege de cultura sud-chineză a Epocii Chu (medie și tîrzie, secolele VIII–IV înainte de Cristos); ea ar fi deci, pe scurt, de origine danubiană pentru că metalurgia danubiană s-a răspîndit în secolele IX-VIII înainte de Cristos prin Caucaz, pînă în China.[9]

Popoarele Antichității orientale au împărtășit foarte probabil idei analoage. Cuvîntul sumerian AN-BAR, cea mai veche vocabulă desemnînd fierul, este alcătuit din semnele pictografice „cer“ și „foc“. Cuvîntul e tradus în general prin „metal ceresc“ sau „metal-stea“. Campbell Thompson îl traduce prin „fulger ceresc (al meteoritului)“. Etimologia celuilalt nume mesopotamian al fierului, asirianul *parzillu*, rămîne controversată. Anumiți savanți îl derivă din sumerianul BAR. GAL, „marele metal“[10], dar majoritatea îl bănuiesc de origine asiată, din cauza terminației în *-ill*

---

[6] Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 129–131.

[7] T. A. Rickard, *Man and Metals*, vol. I, pp. 148–149.

[8] R. G. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 401.

[9] R. Heine-Geldern, *Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik*“, *Peideuma*, V, 1954, spec. pp. 415–416.

[10] Cf. p. IX, Axel W. Persson, „Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit“, p. 113.

(Forbes, p. 463, Bork și Gaertz au propus o origine caucaziană; a se vedea Forbes, *ibid.*).[11]

Nu vom aborda aici problema, foarte complexă, a metalurgiei fierului în Egiptul antic. Vreme îndelungată, egiptenii n-au cunoscut decît fierul meteoritic. Fierul zăcămintelor nu pare să fi fost utilizat în Egipt înaintea celei de a XVIII-a dinastii și a Noului Imperiu (Forbes, p. 429). Este adevărat că s-au găsit obiecte de fier terestru între blocurile Marii Piramide (2900 înainte de Cristos) și într-o piramidă a dinastiei a VI-a, la Abydos, dar proveniența egipteană a acestor obiecte n-a fost definitiv stabilită. Termenul *biz-n. pt*, „fier ceresc", sau mai exact „metal ceresc", indică în mod clar originea meteoritică. (Este, de altfel, posibil ca termenul să fi fost mai întîi aplicat aramei; cf. Forbes, p. 428) Aceeași situație și la hitiți: un text din secolul al XIV-lea precizează că regii hitiți foloseau „fierul negru ceresc" (Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149). Fierul meteoritic este cunoscut în Creta din epoca minoică (2000 înainte de Cristos), și s-au găsit obiecte din fier în mormintele din Knossos.[12] Originea „celestă" a fierului este poate atestată în vocabula grecească *sideros* care a fost pusă în legătură cu *sidus, -eris*, „stea" și lituanianul *svidu*, „a străluci", *svideti*, „strălucitor".

Utilizarea meteoriților nu era totuși în măsură să promoveze o „vîrstă a fierului" propriu-zisă. De-a lungul acestei vîrste, metalul a fost rar (era la fel de prețios ca aurul) și întrebuințarea lui era mai degrabă rituală.

---

[11] Pentru toate acestea și pentru începuturile metalurgiei în Egipt, a se vedea Nota A.

[12] Cf. Nota A. Dar industria fierului n-a fost niciodată importantă în Creta. Miturile și legendele grecești cu privire la lucrarea fierului în Creta se datoresc probabil confuziei între muntele cretan Ida și muntele frigian cu același nume, unde exista într-adevăr o foarte veche industrie a fierului; cf. Forbes, *op. cit.*, p. 385.

A fost necesară descoperirea fuziunii minereurilor pentru a inaugura o nouă etapă în viața omenirii, vîrsta metalelor. Aceasta este una cu adevărat a fierului. Spre deosebire de metalurgia aramei și a bronzului, metalurgia fierului devine foarte repede industrială. O dată descoperit sau învățat secretul topirii magnetitului sau hematitului, nu era greu de procurat mari cantități de metal, pentru că zăcămintele erau foarte bogate și relativ ușor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru nu semăna cu cea a fierului meteoritic și se deosebea și de fuziunea aramei sau a bronzului. Numai după descoperirea cuptoarelor și mai ales după punerea la punct a tehnicii de „întărire“ a metalului adus la punctul de roșu, fierul își cîștigă poziția sa predominantă. Începuturile acestei metalurgii pe scară industrială se pot fixa în jurul anilor 1200–1000 înainte de Cristos, în munții Armeniei. De acolo secretul fuziunii se răspîndește străbătînd Orientul Apropiat, Mediterana și Europa Centrală, cu toate că, așa cum am văzut, fierul, fie de origine meteoritică, fie extras din zăcăminte de suprafață, a fost cunoscut începînd cu mileniul al III-lea în Mesopotamia (Tell Asmar, Tell Chagar Bazar, Mari), în Asia Mică (Alaca Hüyük) și probabil chiar în Egipt (Forbes, pp. 417 și urm.). Pînă tîrziu, lucrarea fierului va rămîne credincioasă modelelor și stilurilor vîrstei bronzului (tot așa cum vîrsta bronzului va prelungi mai întîi morfologia stilistică a vîrstei pietrei). Fierul apare sub formă de ornamente, amulete și statuete, păstrînd mult timp o valoare sacră care supraviețuiește, de altfel, la multe popoare „primitive“.

Nu ne vom ocupa de etapele metalurgiei antice, nici de influența ei de-a lungul istoriei. Scopul nostru este numai să desprindem simbolismele și complexele magico-religioase actualizate și răspîndite în vîrsta metalelor, mai ales după triumful industrial al fierului.

Căci, înainte de a se impune în istoria militară și politică a umanității, „vîrsta de fier“ a prilejuit creații spirituale. Cum se întîmplă adesea, simbolul, imaginea, ritualul anticipează și uneori chiar fac posibile aplicațiile utilitare ale unei descoperiri.

Înainte de a fi un mijloc de transport, carul a fost vehiculul procesiunilor rituale: el plimba simbolul Soarelui sau imaginea zeului solar. De altfel, nu s-a putut „descoperi“ carul decît după ce a fost înțeles simbolul roții solare. Înainte de a schimba fața lumii, „vîrsta fierului“ a dat naștere unui mare număr de rituri, mituri și simboluri care n-au rămas fără răsunet în istoria spirituală a umanității. Așa cum am mai spus, numai după succesul industrial al fierului s-a putut vorbi de etapa metalurgică a umanității. Descoperirea și progresele ulterioare ale fuziunii fierului au revalorizat toate tehnicile metalurgice tradiționale. Metalurgia fierului terestru l-a făcut să devină apt pentru întrebuințările cotidiene.

Or, acest fapt a avut consecințe importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriților, ne aflăm acum în prezența sacralității telurice, la care participă minele și minereurile. Metalurgia fierului a profitat de descoperirile tehnice ale metalurgiei aramei și bronzului. Se știe că încă din neolitic (mileniile V-VI) omul folosea sporadic arama pe care o găsea la suprafața pămîntului, dar o trata ca pe piatră sau os, adică ignora calitățile specifice ale metalului. Abia mult mai tîrziu s-a început lucrarea aramei prin încălzire, dar fuziunea propriu-zisă a aramei nu datează decît din anii 4000–3500 înainte de Cristos (în perioada Al Ubeid și Uruk), și nu se poate vorbi despre o „vîrstă a aramei“ cît timp nu se obțin decît mici cantități de metal.

Apariția tardivă a fierului, urmată de triumful său industrial, a influențat puternic riturile și simbolurile

metalurgice. O serie întreagă de tabuuri sau de întrebuințări magice ale fierului derivă din victoria lui și din faptul că a eliminat bronzul și arama, reprezentînd alte vîrste și alte metalurgii. Făurarul este înainte de toate un meșter al fierului și condiția lui de nomad — el se deplasează continuu în căutarea metalului brut și a comenzilor — îl pune în contact cu populații diferite. Făurarul este principalul agent de difuzare a mitologiilor, riturilor și misterelor metalurgice. Acest ansamblu de fapte ne introduce într-un prodigios univers spiritual pe care ne propunem să-l prezentăm în paginile care urmeză.

Ar fi anevoios și în același timp imprudent să începem printr-o privire de ansamblu; să ne apropiem pas cu pas de universul metalurgiei. Vom întîlni un număr de rituri și mistere legate de concepțiile magico-religioase solidare, paralele sau chiar antagonice. Să încercăm să le enumerăm pe scurt, pentru a degaja liniile generale ale anchetei noastre. Vom prezenta o serie de documente privind funcția rituală a fierăriei, caracterul ambivalent al făurarului și raporturile existente între magie (stăpînirea focului), făurari și societățile secrete. Pe de altă parte, munca în mină și metalurgia ne orientează spre concepțiile specifice legate de Pămîntul-Mamă, de sexualizarea lumii minerale și a uneltelor, de solidaritatea între metalurgie, ginecologie și obstetrică. Vom începe prin expunerea unora dintre aceste concepții, pentru a înțelege mai bine universul metalurgistului și al făurarului. Cu privire la miturile despre originea metalelor, vom întîlni complexe mitico-rituale cuprinzînd noțiunea de geneză prin sacrificiul sau autosacrificiul unui zeu, raporturile între mistica agricolă, metalurgie și alchimie, în sfîrșit, ideile de creștere naturală, creștere precipitată și „perfecție“. Vom măsura, apoi, importanța acestor idei în constituirea alchimiei.

2
MITOLOGIA VÎRSTELOR DE FIER

Nu vom insista asupra sacralității fierului. Fie că este privit ca venit din cer, fie că se extrage din măruntaiele Pămîntului, acesta este încărcat de o putere sacră. Respectul față de metal se menține chiar și la populațiile de o înaltă cultură. Regii malaiezi păstrau pînă nu de mult un „bulgăr sacru de fier" care făcea parte din regalitatea lor și pe care-l înconjurau cu o extraordinară „venerație amestecată cu o teroare superstițioasă"[1]. Pentru „primitivii" care nu cunoșteau prelucrarea metalelor, uneltele de fier erau încă și mai venerate: populația bhil, o populație arhaică din India, făcea ofrande de fructe vîrfurilor de săgeți pe care și le procura de la triburile vecine.[2] Să precizăm că nu era vorba de „fetișism", de adorarea unui obiect în sine și pentru sine, într-un cuvînt, de „superstiție" — ci de respectul sacru privind un obiect *ciudat* care nu aparținea universului familiar, care venea din altă parte, fiind deci un semn din *lumea cealaltă*, o imagine aproximativă a transcendenței. Toate acestea sînt evidente în culturile care cunosc de foarte multă vreme întrebuințarea fierului terestru: ele mai păstrează încă amintirea fabuloasă a „metalului ceresc", credința în puterile lui oculte.

---

[1] A. C. Kruyt, citat de W. Perry, *The Children of the Sun*, Londra, 1927, p. 391.

[2] R. Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, p. 42.

Beduinii din Sinai sînt convinşi că acela care reuşeşte să-şi fabrice o spadă din fier meteoritic devine invulnerabil în luptă şi convins că-şi va bate toţi adversarii.[3] „Metalul ceresc“, fiind străin de pămînt, este deci „transcendent“, vine de „sus“: iată de ce, pentru un arab din zilele noastre, fierul este o minune, fiind capabil să facă miracole. Poate este vorba de amintirea mitologică a epocii în care oamenii nu foloseau decît fierul meteoritic. Ne aflăm şi în acest caz în faţa unei imagini a transcendenţei: pentru că miturile păstrează amintirea acelei epoci fabuloase în care oamenii erau dotaţi cu virtuţi şi puteri extraordinare, fiind consideraţi ca nişte semizei. Or, există o ruptură între „acel timp“ mitic (*illud tempus*) şi timpurile istorice — şi orice ruptură indică, la nivelul spiritualităţii tradiţionale, o transcendenţă anulată de „cădere“.

Fierul îşi mai păstrează încă extraordinara lui virtute magico-religioasă chiar la popoarele cu o istorie culturală destul de avansată şi complexă. Pliniu scria că fierul poate fi folosit împotriva acelor *noxia medicamenta* şi, de asemenea, împotriva acelor *adversus nocturnas limphationes* (*Nat. Hist.*, XXXIV, 44). Credinţe similare sînt răspîndite în Turcia, Persia, India, la populaţia dayak etc. În 1907, J. Goldziher adunase deja un mare număr de documente privind folosirea fierului împotriva demonilor. Douăzeci de ani mai tîrziu, S. Seligmann înzecise numărul referinţelor; dosarul este practic nelimitat. Mai ales cuţitul este cel care îndepărtează demonii. În nord-estul Europei, obiectele de fier apără

---

[3] W. E. Jennings-Bramley, *The Beduins of the Sinai-Peninsula*, Palestine Exploration Fund, 1906, p. 27, citat de R. Eisler, „Das Qainzeichen“, *Le Monde oriental*, 29, 1929, pp. 48–112, spec. p. 55.

recoltele de intemperii și de deochi.[4] Aceasta este amintirea fabuloasă a ultimei, ca dată, dintre „vîrstele metalului", vîrsta fierului victorios a cărei mitologie, în mare parte pierdută, mai supraviețuiește încă în obiceiuri, tabuuri și „superstiții" încă nebănuite. Dar asemenea făurarilor, fierul își păstrează caracterul ambivalent: el poate încarna și spiritul diabolic. În foarte multe locuri, persistă amintirea obscură că fierul nu reprezintă numai o victorie prin civilizație (adică prin agricultură), ci este victorios și prin război. Triumful militar va fi omologat uneori cu triumful demoniac. Pentru populația wa chagga, fierul conține în sine o forță magică, dușmană vieții și păcii.[5]

Uneltele făurarului participă și ele la sacralitate. Barosul, foalele, nicovala se revelează ca ființe animate și miraculoase: li se atribuie puterea, prin forța lor magico-religioasă, de a opera fără ajutorul făurarului. Făurarul din Togo vorbește, amintind de uneltele sale, de „baros și familia lui". În Angola, barosul este venerat pentru că el făurește instrumentele necesare agriculturii: este tratat ca un prinț și răsfățat ca un copil. Populația ogowe, care nu cunoaște fierul și deci nu-l prelucrează, adoră foalele făurarilor din triburile învecinate. Populațiile mossengere și ba sakate cred că demnitatea meșterului-făurar se concentrează în foale.[6] În privința cuptoarelor, construcția acestora este înconjurată de mistere, constituind un ritual propriu-zis. (A se vedea mai departe, pp. 58 și urm.)

---

[4] Pentru rolul fierului în magie, agricultură, medicină populară etc., a se vedea cîteva indicații în Nota B.

[5] Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, Paris, 1937, p. 117.

[6] R. Andree, *op. cit.*, p. 42; W. Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 124; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 83.

Toate aceste credințe nu se opresc numai la puterea sacră a metalelor, ele se extind și la magia instrumentelor. Arta de a face unelte este de esență supraumană, fie divină, fie demoniacă (făurarul fabrică și arme ucigașe). Resturi de vechi mitologii din epocile litice s-au adăugat, integrîndu-se, mitologiei metalelor. Unealta de piatră, boxul erau încărcate de o forță misterioasă: loveau, răneau, făceau țăndări, scoteau scîntei – exact ca trăznetul. Magia ambivalentă a armelor de piatră, ucigașe sau binefăcătoare, asemenea trăznetului, s-a transmis, amplificată, noilor instrumente fabricate din metal. Barosul, moștenitorul toporului din timpurile litice, devine însemnul zeilor puternici, al zeilor furtunii. Înțelegem acum de ce zeii furtunii și ai fecundității agrare sînt uneori imaginați ca niște zei făurari. Populația t'u-jen din Kuang-si sacrifică zeului Däntsien San capre pentru că acesta le folosește capetele drept nicovale. În timpul furtunilor, Däntsien San își lucrează fierul între coarnele animalului sacrificat; fulgerele și grindina înstelată cad pe pămînt alungînd demonii. Zeul, în calitatea lui de făurar, îi apără pe oameni și recoltele lor. Däntsien San este un zeu al furtunii, corespunzător tibetanului *dam-can*, deci lui rDorje-legs(pa) care călărea o capră, părînd să fie o veche divinitate benefică. Or, rDorje-legs(pa) este un zeu-făurar; cultul lui este în legătură cu furtuna, agricultura și capra[7]; o situație asemănătoare se întîlnește și la populația dogon. Făurarul ceresc îndeplinește funcția de erou civilizator: acesta aduce din cer semințe de cultivat și-i învață pe oameni agricultura.

---

[7] Dominik Schröder, „Zur Religion der Tujen", *Anthropos*, 1952, pp. 828 și urm. H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion*, Mainz, 1951, p. 164.

Să reținem o clipă această secvență de imagini mitice: zeii furtunii lovesc pămîntul cu „pietre fulgerate"; ei au drept însemn securea cu două tăișuri și barosul; furtuna este semnalul hierogamiei Cer-Pămînt. Bătînd în nicovale, făurarii imită gestul exemplar al zeului puternic; ei sînt ajutoarele lui. Toată această mitologie elaborată în jurul fecundității agrare, al metalurgiei și al prelucrării este, de altfel, de dată recentă. De dată mai recentă decît olăria și agricultura, metalurgia se încadrează într-un univers spiritual în care zeul din cer, încă prezent în fazele etnologice ale culesului și vînatului mic, este definitiv eliminat de zeul puternic, Masculul fecundator, soțul Marii Mame terestre. Or, se știe că la acest nivel religios, ideea creației operate de o ființă supremă uraniană pălește pentru a ceda locul ideii de creație prin hierogamie și sacrificiu sîngeros; asistăm chiar la trecerea de la noțiunea de *creație* la cea de *procreație*. Aceasta este una din rațiunile pentru care întîlnim în mitologia metalurgică motivele nunții rituale și ale sacrificiului sîngeros.

Este important să înțelegem bine „noutatea" reprezentată de ideea creației prin imolare sau autoimolare. Mitologiile precedente cunoșteau mai ales tipul de creație plecînd de la o substanță primordială făurită de un zeu. Promovarea sacrificiului sîngeros ca o condiție a creației — atît cosmogonică, cît și antropogonică — susține, pe de o parte, analogiile între om și cosmos (căci universul însuși derivă dintr-un uriaș primordial, un Macrantrop), dar, mai ales, introduce ideea că viața nu se poate naște decît plecînd de la o altă viață imolată. Aceste tipuri de cosmogonii și antropogonii vor avea consecințe considerabile: se va ajunge să nu se mai conceapă nici „o creație" sau „fabricație" fără un

sacrificiu prealabil. Să ne raportăm numai la riturile de construcție, prin intermediul cărora se transferă „viața" sau „sufletul" victimei chiar zidului clădirii care ar deveni, prin chiar acest fapt, noul trup, arhitectonic, al vicitimei sacrificate.[8]

Din trupul monstrului marin Tiamat pe care l-a doborît, Marduk a creat Universul. Motive analoage întîlnim și în alte locuri: în mitologia germanică, uriașul Ymir constituie materia primă, asemenea lui P'anku și Purusha din mitologiile chineze și indiene. *Purusha* înseamnă „bărbat", ceea ce dovedește din plin că „sacrificiul uman" îndeplinea o funcție cosmogonică în anumite tradiții indiene. Dar un asemenea sacrificiu era exemplar: victima umană încarna Macrantropul divin primordial. Se sacrifica întotdeauna un zeu, un zeu reprezentat printr-un bărbat. Acest simbolism reiese clar atît din tradițiile mitologice legate de creația omului, cît și din miturile despre originea plantelor alimentare. Pentru a-l crea pe om, Marduk se jertfește pe sine: „Îmi voi închega sîngele și voi face din el oase. Îl voi ridica pe om în picioare și cu adevărat omul va fi... Îl voi făuri pe om, locuitorul pămîntului..." King, primul traducător al acestui text, îl apropia de tradiția mesopotamiană a creației, transmisă prin Berosus (secolul al IV-lea înainte de Cristos, autor al unei prețioase istorii chaldeene, scrisă în greacă, astăzi pierdută): „Și Bêl, văzînd că pămîntul era pustiu dar fertil, porunci

---

[8] Cf. M. Eliade, „Meşterul Manole și Mînăstirea Argeşului", în *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 171 și urm.

Ideea se prelungeşte pînă în zilele noastre în concepția generală că nu se poate crea nimic fără a sacrifica ceva foarte important, cel mai adesea propria existență. Orice vocație implică supremul sacrificiu de sine.

unuia dintre zei să-i taie capul [capul lui Bêl], să-i amestece sîngele care curge cu pămînt și să făurească oameni și animale capabile să suporte aerul."[9] Idei cosmologice analoage se găsesc și în Egipt. Sensul profund al tuturor acestor mituri este destul de clar: creația este un sacrificiu. Nu reușești să însuflețești decît transmițînd propria-ți viață (sînge, lacrimi, spermă, „suflet" etc.).

O altă serie de mituri dependente morfologic de acest motiv ne vorbește despre originea plantelor alimentare născute din autosacrificiul unui zeu sau al unei zeițe. Pentru a asigura existența omului, o ființă divină — o Femeie, o Fată, un Bărbat sau un Copil — este imolată: din trupul ei răsar diversele specii de plante hrănitoare. Mitul constituie modelul exemplar al riturilor celebrate periodic. Acesta este sensul sacrificiului uman în beneficiul recoltelor: victima este omorîtă, făcută bucăți și împrăștiată pe suprafața pămîntului pentru a-i spori fecunditatea.[10] Or, vom vedea imediat, conform anumitor tradiții metalele sînt și ele considerate ca născute din sîngele sau carnea unei ființe primordiale semidivine imolate.

Asemenea concepții cosmologice întăresc omologarea om-Univers și cîteva linii de gîndire prelungesc și

---

[9] King, *The Seven Tablets of Creation*, p. 86, citat de S. Langdom, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, pp. 33–34; a se vedea, de asemenea, Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, col. „Mana", pp. 302, 307. Despre aceste tradiții cosmologice și paralelele lor, a se vedea Nota C.

[10] Pentru aceste motive mitice și riturile care derivă din ele, a se vedea *Tratatul de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1995, pp. 269 și urm., și studiul nostru „La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques", *Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954, pp. 87 și urm. (republicat în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957).

dezvoltă această omologare în direcții diferite. Rezultă de aici, pe de o parte, „sexualizarea" regnului vegetal și mineral și, în general, a uneltelor și obiectelor lumii înconjurătoare. În relație directă cu acest simbolism sexual, trebuie să reamintim multiplele imagini ale pîntecului Pămîntului, ale minei asimilate cu uterul și ale mineralelor cu embrionii — tot atîtea imagini care conferă o semnificație ginecologică și obstetrică ritualurilor însoțind munca în mină și metalurgie.

3

LUMEA SEXUALIZATĂ

Cînd vorbim despre „sexualizarea“ lumii vegetale, trebuie să ne înțelegem asupra sensului termenului: nu este vorba de fenomene reale de fertilizare a plantelor, ci de o clasificare morfologică „calitativă“, semnificînd desăvîrșirea și expresia unei experiențe de simpatie mistică față de lume. Ideea Vieții, proiectată asupra Cosmosului, îl „sexualizează“. Nu este vorba de observații corecte, „obiective“, „științifice“, ci de o valorizare a lumii înconjurătoare în termeni de Viață, deci de destin antropocosmic, comportînd sexualitatea, fecunditatea, moartea și renașterea. Și aceasta nu pentru că oamenii societăților arhaice ar fi fost incapabili să observe „obiectiv“ viața plantelor. Dovadă, descoperirea fecundației artificiale și altoirea curmalilor și a smochinilor în Mesopotamia, operații cunoscute de foarte multă vreme, pentru că cel puțin două paragrafe din codul lui Hammurabi legiferează deja asupra acestui punct. Cunoștințele practice s-au transmis mai apoi evreilor și arabilor.[1] Dar fertilizarea artificială a arborilor fructiferi nu era concepută ca o tehnică horticolă, ținînd de eficacitatea ei în sine: ea constituia un ritual și, prin faptul că angaja fertilitatea vegetală, participarea sexuală a omului era și ea implicată. Practicile orgiastice legate de fecunditatea terestră și mai ales de

---

[1] A se vedea bibliografia esențială în Nota D.

agricultură sînt atestate din abundență în istoria religiilor. (A se vedea *Tratatul de istorie a religiilor*, pp. 245 și urm., 279 și urm.)

Va fi de ajuns un exemplu, raportîndu-se exact la altoirea lămîilor și portocalilor, pentru a ilustra caracterul ritual al acestei operații. Ibn Washya ne-a transmis în *Livre sur l'agriculture nabéenne* obiceiurile țăranilor din Mesopotamia, Persia și Egipt. Cartea s-a pierdut, dar, după fragmentele păstrate de Maimonide, se poate judeca natura „superstițiilor" care înconjurau fertilizarea și altoirea arborilor fructiferi în Orientul Apropiat. Maimonide explica interdicția, pentru evrei, de a folosi lămîile arborilor altoiți, grijulii să evite practicile orgiastice care însoțeau în mod necesar altoirea la popoarele învecinate. Ibn Washya — și nu e singurul autor oriental care se lasă antrenat de asemenea imagini — vorbea chiar de altoiri fantastice și „împotriva naturii" între diverse specii vegetale (amintea, de exemplu, de altoirea unei crengi de lămîi pe un laur sau pe un măslin, prin care se obțineau niște lămîi mici ca măslinele). Dar tot el precizează că grefa n-ar fi reușit dacă n-ar fi fost efectuată ritual într-un moment de conjuncție a lunii cu soarele. El explica ritul astfel: „creanga de altoit trebuia ținută în mînă de o fată foarte frumoasă, în timp ce un bărbat întreținea cu ea raporturi sexuale rușinoase și împotriva naturii; în momentul coitului, fata altoia ramura în copac".[2] Sensul era clar: pentru a se asigura o uniune „împotriva naturii" în lumea vegetală, se cerea o uniune sexuală umană „împotriva naturii".

Un asemenea univers mental, trebuie să mărturisim, diferă radical de cel care permite și încurajează ob-

---

[2] Texte reproduse și comentate de S. Tolkowsky, *Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits*, pp. 56, 129–130.

servarea obiectivă a vieții plantelor. Ca și alte popoare din Orientul antic, mesopotamienii utilizau termenii de „mascul" și „femelă" cu privire la aceste specii vegetale, dar clasificarea ținea seama de criteriile morfologice aparente (asemănarea cu organele genitale umane) sau de rolul cutărei sau cutărei plante în operațiile magice. Astfel, chiparosul sau mătrăguna (NAMTAR) erau „masculi", în timp ce arbustul *nikibtu* (*Liquidambar orientalis*) era considerat „mascul" sau „femelă" după forma sau funcția rituală care i se atribuia.[3] Concepții analoage se găsesc și în India antică; de exemplu, Caraka (*Kalpasthāna*, V, 3) cunoștea sexualitatea plantelor, dar terminologia sanscrită ne indică exact intuiția primordială care a dus la această descoperire; asimilarea speciilor vegetale cu organele generatoare umane.[4]

Este vorba deci de o concepție generală a *realității cosmice* percepută ca Viață și, în consecință, sexuată, sexualitatea fiind un semn particular al oricărei *realități vii*. Plecînd de la un anumit nivel cultural, lumea întreagă, atît lumea „naturală" cît și cea a obiectelor și uneltelor fabricate de om, este sexuată. Exemplele care urmează sînt intenționat alese din medii culturale diferite pentru a demonstra difuziunea și persistența unor asemenea concepții. Populația kitara împarte mineralele în „masculi" și „femele": primele, dure și negre, se află la suprafața pămîntului; mineralele „femele", moi și roșii, sînt extrase din adîncurile minelor; amestecul celor două „sexe" era indispensabil pentru

---

3 R. Campbell Thompson, *The Assyrian Herbal*, Londra, 1934, pp. XIX–XX.

4 Cf. studiul nostru „Cunoștințele botanice în vechea Indie", *Buletinul Societății de Științe din Cluj*, VI, 1931, pp. 221–237, spec. pp. 234–235.

a se obține un aliaj valabil.[5] Este vorba, fără îndoială, de o clasificare obiectiv arbitrară, căci nici culoarea, nici duritatea mineralelor nu corespundea niciodată calificării lor „sexuale". Dar importantă era viziunea globală a realității, căci ea justifică ritul, adică „nunta metalelor", aceasta făcînd posibilă „nașterea". Idei similare sînt atestate și în China antică: Yu cel Mare, Fondatorul primordial, știa să distingă metalele masculi de metalele femele. Iată motivul pentru care el își asocia cazanele cu cele două principii cosmologice Yang și Yin.[6] Vom reveni asupra tradițiilor metalurgice chineze, pentru că nunta metalelor este o foarte veche intuiție prelungită și desăvîrșită în *mysterium conjunctionis* al alchimiei.

În afara mineralelor și a metalelor, pietrele și pietrele prețioase erau și ele „sexuate". Mesopotamienii le împărțeau în „masculi" și „femele", după formă, culoare și strălucire. Un text asirian, tradus de Boson, amintește de „piatra *musa* (de formă) masculină și de piatra de aramă (de formă) feminină". Boson precizează că „pietrele masculine" aveau o culoare mai vie; „pietrele feminine" erau mai degrabă palide.[7] (Și astăzi încă, bijutierii disting „sexul" diamantelor după strălucire.)

Întîlnim aceeași diviziune pentru săruri și minerale, începînd cu epoca literaturii rituale babiloniene conservate în textele medicale.[8] Clasificarea „sexuală" a mineralelor și a pietrelor s-a menținut în scrierile

---

[5] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 117.

[6] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, p. 496.

[7] G. Boson, *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes*, München, 1914, p. 73.

[8] R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, p. 116. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, Philadelphia–Londra, 1915, p. 188.

alchimice și în lapidariile Evului Mediu[9]: *lapis judaicus* este, de exemplu, „mascul" sau „femelă" etc.

Misticul și exegetul evreu Bahya ben Asher (m. 1340) scria: „Nu numai printre palmieri există « masculi » și « femele », ci în toate speciile vegetale, tot așa cum această diviziune naturală între « mascul » și « femelă » există și la minerale." Sexualitatea mineralelor este menționată și de Sabattai Donnolo (secolul al X-lea). Savantul și misticul arab Ibn Sîna (980–1037) afirma că „dragostea romantică *(al'-ishaq)* nu este specifică numai speciei umane, aceasta pătrunde toate lucrurile existente (la nivelul) celest, elemental, vegetal, mineral și sensul ei nu este nici perceput, nici cunoscut, devenind și mai obscur prin explicațiile care se dau despre ea".[10] Noțiunea de „dragoste romantică" aplicată metalelor completează magnific „animismul" lor deja stabilit de ideile de sexualitate și nuntă.

Uneltele sînt și ele sexualizate. „Care este arma cea mai bună? exclamă poetul Ibn Errûmi. O sabie bine ascuțită, cu tăișul bărbat și lama femelă."[11] Arabii

---

[9] Textele alchimice siriene vorbesc, de exemplu, de un „magneziu femelă" (ed. von Lippmann), *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 3934. „Sexualitatea pietrelor" în lapidarii: Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912, pp. 18, 165. Sexualitatea mineralelor în concepțiile Antichității clasice: Nonnos, *Dionysiaca* (ed. Loeb, Classical Library), I, p. 81. Despre „piatra vie" în concepțiile Antichității și ale creștinismului, cf. J. C. Plumpe, „Vivum Saxum, vivi Lapides", *Traditio*, I, 1943, pp. 1–14.

[10] A se vedea Salomon Gandz, *Artificial Fertilization of Date Palms in Palestine and Arabia*, p. 246.

[11] F. W. Schwartzlose, *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*, p. 142; cf. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 403. Despre săbiile sexuate din China, a se vedea Granet, *Danses et Légendes*, p. 496. Tobele, clopotele sînt de asemenea sexuate; cf. Max Kaltenmark, „Le dompteur des flots", *Han-Hiue. Bulletin du centre d'Études Sinologiques de Pékin*, III, 1948, pp. 1–113, spec. p. 39, n. 141.

numeau, de altfel, fierul dur „bărbat“ (*dzakar*) și fierul moale „femeie“ (*ânit*).[12] Făurarii din Tanganica practică mai multe ferăstruici în horn. Cea mai largă se numește „mama“ (*nyina*); „pe aici, la sfîrșitul forjării, vor ieși zgura, cenușa, mineralul ars etc. Ferăstruica din față este *isi* (tatăl): aici va fi instalat cel mai bun sistem de foale: intermediarii sînt *aana* (copiii)“[13]. În terminologia metalurgică europeană, cuptorul în care se topea emailul (*Schmelzofen)* era desemnat cu numele de „matrice“, „sînul matern“ (*Mutterschoss*). Asimilarea muncii umane utilizînd focul (metalurgie, forjă, bucătărie etc.) creșterii embrionului la sînul matern supraviețuiește obscur în vocabularul european (cf. *Mutterkuchen*, „placenta“; *Kuchen*, „prăjitura“).[14] Într-un asemenea univers mental s-au cristalizat credințele cu privire la pietrele fecundatoare și ginecologice precum și la pietrele ploii.[15] O credință mai arhaică le-a precedat: *petra genitrix*.

Cînd plouă vijelios, daiyakii știu că ploaia este masculină.[16] În privința Apelor Cosmice, Cartea lui Enoch

---

[12] Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, Philadelphia, 1922, vol. III, pp. 11–12.

[13] R. P. Wyckaert, „Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka“, *Anthropos*, 9, 1914, pp. 371–380, spec. p. 372. Cuptoarele populațiilor mashona și alunda sînt ginecomorfe; cf. Cline, *op. cit.*, p. 41.

[14] Cf. R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, p. 115.

[15] A se vedea cîteva indicații bibliografice în lucrarea noastră *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 191–194. Cu privire la pietrele ginecologice, cf. G. Boson, „I metalli e le pietre nelle inscrizioni sumero-assiro-babilonesi“, *Rivista di Studi Orientali*, III, 378–420, spec. pp. 413–414; B. Laufer, *The Diamond*, Chicago, 1915, pp. 9 și urm.

[16] A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934, p. 23. Vom găsi în acest mic studiu, extrem de bogat, un mare număr de documente privind „sexualizarea“ lumii înconjurătoare.

(LIII, 9–10) le împarte astfel: „Cursul superior va îndeplini rolul bărbatului; cursul inferior pe cel al femeii." Un puț care primește apă de la un rîu simbolizează uniunea bărbatului cu femeia (*Zohar*, fol. 14b, II, 152). În India vedică, altarul sacrificial (*vedi*) era considerat „femelă" iar focul ritual (*agni*) „masculul" — „uniunea lor dînd naștere progeniturii". Ne aflăm în prezența unui simbolism foarte complex care nu poate fi redus la un singur plan de referință, căci, pe de o parte, *vedi* era asimilat buricului (*nābhi*) Pămîntului, simbolism al „Centrului" prin excelență. Dar *nābhi* era valorizat și ca matrice a Zeiței (cf. *Çatapatha-Brāhmana*, I, 9, 2, 21). Pe de altă parte, chiar focul era considerat rezultatul („progenitura") unei uniuni sexuale: el se aprindea ca urmare a unei mișcări dus-întors (asimilată copulației) a unei baghete (reprezentînd elementul masculin) într-o crăpătură practicată în lemn (elementul feminin; cf. *Rig Veda*, III, 29, 2 și urm.; V, II, 6; VI, 48, 5). Același simbolism sexual al focului se întîlnește în multe societăți arhaice.[17] Dar toți acești termeni sexuali traduc o concepție cosmologică întemeiată pe hierogamie. Creația Lumii începe din „Centru" (= „buric") și, imitînd solemn acest model exemplar, orice „construcție" și orice „fabricație" se operează plecînd din „centru". Producerea rituală a focului repetă nașterea lumii. Iată de ce la sfîrșitul Anului toate focurile se sting (= reactualizarea Nopții cosmice) și se aprind în prima zi a Anului (= repetarea Cosmogoniei, reînceputul Lumii). Focul nu-și pierde însă caracterul lui ambivalent: acesta este fie de origine divină, fie „demoniacă" (fiindcă, după unele credințe arhaice, el ia naștere magic în organul

---

[17] A se vedea cîteva indicații în Nota E.

genital al vrăjitoarelor); vom reveni asupra acestei ambivalențe înainte de a prezenta virtuțile făurarului.

Așa cum e de așteptat, simbolismul sexual și ginecologic cel mai transparent se întîlnește în imaginile Pămîntului-Mamă. Nu e locul aici să reamintim miturile și legendele cu privire la nașterea oamenilor din Pămînt (a se vedea *Tratatul de istorie a religiilor*, pp. 195 și urm.). Uneori antropogonia este descrisă în termenii embriologiei și obstetricii. Urmînd miturile zuñi, de exemplu, umanitatea primordială ia naștere (ca rezultat al hierogamiei Cer-Pămînt) în cea mai adîncă din cele patru „caverne-matrice" chtoniene. Călăuziți de Gemenii mitici, oamenii urcă dintr-o cavernă-matrice în alta pînă cînd ajung la suprafața Pămîntului. În acest tip de mituri, imaginea Pămîntului acoperă perfect pe cea a mamei și antropogonia este prezentată ca ontogenie. Formarea embrionului și nașterea repetă actul exemplar al nașterii umanității, concepută ca o emersiune din cea mai profundă cavernă-matrice chtoniană.[18] Sub formă de legendă, de superstiție sau simplu de metaforă, credințe similare supraviețuiesc încă în Europa. Fiecare regiune, aproape fiecare oraș sau sat, cunoaște o stîncă sau un izvor care „aduce copiii": acestea sînt *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen* etc.

Dar pentru noi este important să scoatem în evidență credințele care se referă la nașterea ginecomorfică a mineralelor și, deci, asimilarea cavernelor și a minelor cu matricea Pămîntului-Mamă. Fluviile sacre ale Mesopotamiei își aveau izvoarele în organul generator al

[18] Despre mitul zuñi și versiunile paralele, cf. Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques*, pp. 60 și urm.

marii Zeițe. Izvorul rîurilor era de altfel considerat ca *vagina* pămîntului. În babiloniană, termenul *pû* însemna în același timp „izvorul unui rîu“ și vagin. Sumerianul *buru* înseamnă „vagin“ și „rîu“. Babilonianul *nagbu*, „izvor“, se înrudește cu ebraicul *neqebâ*, „perforație“. În ebraică, cuvîntul „puț“ este folosit cu sensul de „femeie“, „soție“. În egipteană, vocabula *bi* înseamnă „uterus“ și „galerie de mină“.[19] Să mai amintim de asemenea că grotele și cavernele erau asimilate matricei Pămîntului-Mamă. Rolul ritual al cavernelor, atestat încă din preistorie, s-ar putea interpreta și ca o întoarcere mistică la sînul „mamei“, ceea ce explică atît înmormîntările în caverne cît și riturile inițiatice practicate în aceleași locuri. Asemenea intuiții arhaice au o mare rezistență. Am văzut că termenul *delph* (= uterus) s-a conservat în numele unuia dintre cele mai sacre sanctuare ale elenismului, Delfi. W. F. Jackson Knight remarca (*Cumaean Gates*, p. 56) că în trei zone locuite de Sybile pămîntul era roșu: în apropiere de Cumae, Mapessos și în Epir. Or, Sybilele erau intim legate de cultul cavernelor. Pămîntul roșu simboliza sîngele Zeiței.

Un simbolism analog era legat de triunghi. Pausanias (II, 21, I) amintește de un loc din Argos numit *delta* și considerat sanctuarul Demetrei. Fick și Eisler au interpretat „triunghiul“ (*delta*) în sens de „vulvă“: interpretarea este valabilă cu condiția să i se păstreze acestui termen valoarea lui inițială de „matrice“ și „izvor“. Se știe că *delta* simboliza la greci femeia; pitagoreicii priveau triunghiul ca *arché geneseoas*, datorită formei lui perfecte, dar și pentru că reprezenta

---

[19] W. F. Albright, „Some Cruces in the Langdon Epic“, *Journ. Americ. Orient. Soc.*, 39, 1919, pp. 65–90, spec. pp. 69–70.

arhetipul fecundității universale. Un simbolism similar al trunghiului se afla și în India.[20]

Pentru moment să reținem următoarele: dacă izvoarele, galeriile minelor și cavernelor sînt asimilate uterului Pămîntului-Mamă, tot ceea ce zace în „pîntecul" Pămîntului este viu, încă din stadiul de gestație. Altfel spus, mineralele extrase din mine sînt într-un anumit fel *embrioni*: cresc încet, ca și cum ar asculta de un alt ritm temporal decît viața organismelor vegetale sau animale — ei nu numai cresc, ci se și „coc" în întunericul teluric. Extracția lor din sînul pămîntului este deci o operație practicată înainte de termen. Dacă li s-ar lăsa timp să se dezvolte (adică ritmul geologic al timpului), mineralele ar deveni metale mature „perfecte". Vom da imediat exemple concrete privitoare la concepția embriologică a mineralelor. Dar putem măsura de pe acum responsabilitatea asumată de minerii și metalurgiștii care intervin în obscurul proces al creșterii minerale. Aceștia aveau nevoie cu orice „preț" să-și justifice intervenția și, pentru ca s-o facă, pretindeau să se substituie, prin procedee metalurgice, operei Naturii. Accelerînd procesul de creștere a metalelor, metalurgistul precipita ritmul temporal: un *tempo* geologic era schimbat în *tempo* vital. Această îndrăzneață concepție, în care omul își asumă deplina responsabilitate în fața naturii, creează presentimentul operei alchimice.

---

[20] A se vedea Nota F.

4
TERRA MATER. PETRA GENITRIX

Din imensa mitologie litică, două tipuri de credințe interesează cercetarea noastră: miturile oamenilor născuți din pietre și credințele despre apariția și „coacerea" pietrelor și a mineralelor în măruntaiele Pămîntului. Și unele și celelalte implică ideea că piatra este izvorul vieții și al fertilității, că ea trăiește și procreează ființe umane în același fel în care ea însăși s-a născut din Pămînt.

Un mare număr de mituri consideră că oamenii s-au născut din pietre. Motivul este atestat în marile civilizații ale Americii Centrale (Inca, Maya) ca și în anumite tradiții ale triburilor din America de Sud, la greci, la semiți, în Caucaz și, în general, din Asia Mică pînă în Oceania.[1] Deucalion arunca „oasele mamei sale" peste umăr pentru a repopula lumea. Aceste „oase" ale Pămîntului-Mamă erau pietre: ele reprezentau *Urgrund*-ul, realitatea indestructibilă, matricea din care se va naște o nouă lume. Că piatra ar fi o imagine arhetipală care exprimă în același timp realitatea absolută, Viața și sacrul, stau mărturie numeroasele mituri ale zeilor născuți din *petra genitrix*, asimilată Marii Zeițe, *matrix mundi*. Vechiul Testament conservă tradiția paleosemită a nașterii oamenilor din pietre, dar și mai uimitor este să vedem cum folclorul religios creștin reia această imagine într-un sens și mai înalt,

---

[1] A se vedea Nota G.

aplicînd-o Mîntuitorului: anumite colinde românești vorbesc despre Cristos cel născut din piatră.[2]

Dar merită să ne oprim mai ales la al doilea grup de credințe, cele privitoare la pietrele și mineralele din „pîntecul" Pămîntului. Stînca dă naștere pietrelor prețioase. Cuvîntul sanscrit pentru smarald este *açmagarbhaja*, „născut din stîncă", iar în tratatele mineralogice indiene, stînca adăpostește smaraldul ca o „matrice".[3] Autorul lucrării *Jawāhirnāmeh* („Cartea pietrelor prețioase") distinge diamantul de cristal prin diferența de vîrstă, exprimată în termeni embriologici: diamantul este *pakka*, „copt", în timp ce cristalul este *kaccha*, „necopt", „crud", insuficient dezvoltat.[4] O concepție similară s-a conservat în Europa pînă în secolul al XVII-lea. De Rosnel scria în *Le mercure indien* (1672, p. 12): „Rubinul, mai ales, ia naștere încetul cu încetul în mine; întîi e alb și prin « coacere » devine din ce în ce mai roșu; din pricina aceasta unele rubine sînt albe, altele jumătate albe, jumătate roșii... Tot așa cum pruncul se hrănește cu sînge în pîntecul mamei sale, tot așa se formează și se hrănește rubinul."[5] Bernard Palissy însuși credea în maturația mineralelor. „Ca toate roadele pămîntului", scria el, „mineralele au altă culoare la maturitate decît la începuturile lor".[6]

---

[2] A se vedea Nota G. Este inutil pentru studiul nostru să amintim credințele privitoare la pietrele fertilizante și riturile „lunecării". Sensul lor clar: forța, realitatea, fecunditatea, sacralitatea sînt încarnate în ceea ce, în jurul omului, se arată *real* și *existent* prin excelență. Invulnerabilă, ireductibilă, piatra a devenit imaginea și simbolul ființei.

[3] R. Garbe, *Die indischen Mineralien*, Leipzig, 1882, p. 76.

[4] G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, p. 134.

[5] Citat de P. Sébillot, *Les travaux publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples*, Paris, 1894, p. 395.

[6] Citat de Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, 1948, p. 247.

Comparația imaginată de de Rosnel, între copilul care „se hrănește cu sînge în pîntecul mamei sale" și rubinul care se coace în mine, este surprinzător confirmată, deși aberantă, în anumite credințe și ritualuri șamanice. Șamanii cheroki, de exemplu, au un cristal care cere să fie hrănit de două ori pe an cu sîngele unui animal. Dacă nu, cristalul zboară prin aer și atacă ființele umane. După ce a băut „sînge", cristalul adoarme liniștit.[7]

Ideea că metalele „cresc" în sînul minei, concepție atestată deja în Antichitate[8], se va menține mult timp în speculațiile mineralogice ale autorilor contemporani. „Materialele metalice", scria Cardan, „nu sînt pentru munți nimic altceva decît arbori, cu rădăcini, trunchi, crengi și mai multe frunze. Ce este o mină dacă nu o plantă ascunsă în pămînt?"[9] La rîndul său, Bacon scria: „Cîțiva autori vechi ne informează că se găsește în insula Cipru un anume fel de fier care, tăiat în bucăți mici și semănat într-un pămînt bine udat, prinde viață, în așa fel încît acele bucățele cresc foarte mult."[10] Nu e lipsit de interes să constatăm persistența concepțiilor arhaice despre creșterea metalelor: aces-

---

[7] Cf. J. Mooney, *Myths of the Cherokees*, citat de Derry, *The Children of thē Sun*, p. 401. Avem de a face aici cu o coalescență a mai multor credințe: la ideea spiritelor auxiliare ale șamanilor s-a adăugat noțiunea de piatră magică și de „piatră vie", cu care e îndopat trupul șamanului; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 133 și urm. și *passim*.

[8] Cf., în ultimă instanță, Robert Halleux, „Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'antiquité gréco-romaine", *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 48, 1970, pp. 16–25.

[9] *Les livres de Hierome Cardanus*, trad. 1556, pp. 106, 108, citat de G. Bachelard, pp. 224, 245.

[10] Bacon, *Sylva sylvarum*, III, p. 153, citat de G. Bachelard, p. 244.

tea rezistă la secole de experiență tehnică și gîndire rațională (să ne amintim doar noțiunile mineralogice acceptate de știința greacă). Explicația ar fi că asemenea imagini tradiționale se revelează pînă la urmă a fi *mai reale* decît rezultatul observațiilor precise și exacte asupra regnului mineral; *mai adevărate*, pentru că erau vehiculate și valorizate de nobila mitologie a timpurilor litice. Pentru o rațiune analoagă minele sînt lăsate să se odihnească după o perioadă de exploatare activă. Mina, această matrice a Pămîntului, cere timp pentru a naște din nou. Pliniu (*Nat. Hist.*, XXXIV, 49) scria că minele de galeniu din Spania „renășteau“ după cîtva timp. Găsim indicații similare în Strabon (*Geografia*, V, 2), și Barba, autor spaniol din secolul al XVII-lea, le reia la rîndul său: o mină epuizată este capabilă să-și refacă zăcămintele, cu condiția să fie închisă și lăsată în repaus timp de zece-cincisprezece ani. Căci, adaugă Barba, cei care cred că metalele au fost create la începuturile lumii se înșală foarte tare: metalele „cresc“ în mine.[11] Foarte probabil, aceeași idee era împărtășită și de metalurgiștii africani, ceea ce explică obstrucția vechilor mine din Transvaal.[12]

Mineralele „cresc“, „se coc“ și această imagine a vieții subterane împrumută uneori o valență vegetală. Un chimist ca Glauber crede că „dacă un metal ajunge în ultimul stadiu de perfecțiune și nu este extras din pămîntul care nu-l mai hrănește, el poate fi comparat în această stare cu un om bătrîn decrepit [...] Natura păstrează aceeași circulație de la naștere pînă la moarte în metale, în vegetale și în animale“.[13] Căci, așa cum

---

[11] Citat de P. Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines*, p. 398.
[12] Cline, *African Mining and Metallurgy*, p. 59.
[13] Citat de G. Bachelard, p. 247.

scrie Bernard Palissy în *Récepte véritable par laquelle tous le hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle, 1563) „Dumnezeu n-a creat toate aceste lucruri pentru a le lăsa să lenevească [...] Astrele și planetele nu sînt leneșe... marea se mișcă dintr-o parte în alta [...] pămîntul, la fel, nu lenevește niciodată [...] Ceea ce se consumă în mod natural în interiorul lui, el reînnoiește și reformează fără zăbavă; dacă nu într-un fel, în altul [...] Așa cum la suprafața pămîntului totul se trudește să creeze mereu, tot așa lăuntrul și matricea lui trudesc să producă."[14]

Or, metalurgia, ca și agricultura – care implică, de asemenea, fecunditatea Pămîntului-Mamă — a creat în cele din urmă în om un sentiment de încredere și chiar de orgoliu: omul se simte capabil să colaboreze cu opera Naturii, capabil să ajute procesul de creștere care are loc în sînul Pămîntului. Omul tulbură și precipită ritmul lentelor maturații chtoniene; într-un anume fel, el se substituie Timpului. Ceea ce incită pe un autor din secolul al XVIII-lea să scrie: „Ceea ce natura a făcut la începuturi, putem și noi să facem urmînd procedeul pe care ea l-a folosit. Ceea ce ea face de-a lungul cîtorva secole, în singurătățile ei subterane, noi putem s-o determinăm să facă într-o clipă, ajutînd-o și oferindu-i condiții mai bune. Cum facem pîinea, putem face și metalele. Fără noi, grîul nu s-ar coace pe cîmp, nu s-ar transforma în făină fără morile noastre, nici

---

[14] Fragmente reproduse în A. Daubrée, „La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age", *Journal des Savants*, 1890, 379–392; 441–452, spec. p. 382. Despre mitologia și folclorul minelor, a se vedea Georg Schreiber, *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur*, Köln și Opladen, 1962.

făina în pîine fără frămîntat şi copt. Să ne punem deci de acord cu natura pentru opera minerală, aşa cum o facem pentru opera agricolă, şi comorile se vor ivi în fața ochilor noştri.“[15]

Alchimia, după cum vom vedea, se înscrie în acelaşi orizont spiritual: alchimistul reia şi perfecționează opera naturii şi, în acelaşi timp, se „recreează“ pe el. Este interesant de urmărit simbioza tradițiilor metalurgice şi alchimice la sfîrşitul Evului Mediu. Posedăm în privința acestui subiect un document extrem de prețios: *Bergbüchlein*, prima carte germană în chestiune, imprimată şi publicată la Augsburg în 1505. În prefața lucrării *De re metallica* (1530), Agricola atribuie această carte lui Colbus Fribergius, distins medic — *non ignobilis medicus* — care trăia la Freiburg, printre mineri, ale căror credințe şi practici le interpretează prin lumina alchimiei. Acest mic studiu, rarisim şi deosebit de încîlcit *(liber admodum confusus*, zicea Agricola), a fost tradus de A. Daubrée în colaborare cu un inginer de mine din Coblence şi publicat în *Journal des Savants* în 1890. Studiul se constituie ca un dialog între Daniel, cunoscător al tradițiilor mineralogice (*der Bergverstanding*), şi un tînăr ucenic miner *(Knappius der Jung*). Daniel îi explică secretul naşterii mineralelor, amplasarea minelor şi tehnica exploatării. „E de remarcat că, pentru creşterea sau generarea unui minereu metalic, este nevoie de un creator şi un lucru supus sau o materie care să fie capabil să recepteze acțiunea generatoare.“[16] Autorul

[15] Jean Reynand, *Études encyclopédiques*, vol. IV. p. 487, citat de Daubrée, *La génération des minéraux métalliques*, p. 383.

[16] A. Daubrée, *op. cit.*, p. 387. Cf. W. Pieper, *Ulrich Rülein von Calnn und sein Bergbüchlein*, Berlin, 1955.

amintește credința, foarte răspîndită în Evul Mediu, că mineralele se nasc în urma unirii a două principii, sulful și mercurul. „Mai sînt și alții care pretind că metalele nu sînt create de mercur, pentru că găsim foarte multe locuri cu minerale metalice, dar unde nu se află nici un pic de mercur; în locul mercurului, ei presupun o matrice umedă, rece și mucoasă, fără sulf, extrasă din pămînt cu un fel de sudoare a acestuia, și care, prin combinație cu sulful, dă naștere tuturor metalelor“ (*ibid.*, p. 387). „Mai mult, în combinarea mercurului cu sulful în mineral, sulful se comportă ca o sămînță masculină, iar mercurul ca o sămînță feminină în conceperea și nașterea unui copil“ (*ibid.*, p. 388). Nașterea lesnicioasă a minereului cere „o înaltă calitate a vasului natural, cum sînt filoanele, în care să se nască minereul“ (*ibid.*, p. 388). „Mai sînt necesare, de asemenea, căi de acces comode prin care puterea metalică sau minerală să ajungă în vasul natural, asemenea fibrelor vegetale“ (*ibid.*, p. 388). Orientarea și înclinarea filoanelor sînt în legătură cu punctele cardinale. *Bergbüchlein* amintește acele tradiții conform cărora astrele călăuzesc formarea metalelor. Argintul „crește“ sub influența lunii. Filoanele sînt mai mult sau mai puțin bogate în argint, urmînd situarea lor în raport cu „direcția perfectă“, marcată de poziția lunii (*ibid.*, p. 422). Minereul de aur crește, bineînțeles, sub influența soarelui: „După părerea înțelepților, aurul se naște din sulful cel mai limpede posibil, purificat și rectificat în pămînt, sub acțiunea cerului, în principal a soarelui, în așa fel încît el nu conține nici o umoare care ar putea fi distrusă sau arsă de foc, nici un fel de umiditate care ar putea fi evaporată prin foc...“ (p. 443). În *Bergbüchlein* se explică și nașterea minereului de cupru prin influența planetei Venus, a

minereului de fier prin influența lui Marte, și a minereului de plumb prin influența lui Saturn.[17]

Textul este important. El atestă, în plin secol al XV-lea, un complex de tradiții miniere derivînd, pe de o parte, din concepția arhaică a embriologiei minerale, iar pe de alta, din speculațiile astrologice babiloniene. Acestea din urmă sînt, evident, ulterioare credinței în generarea metalelor în sînul Pămîntului-Mamă, ca, de altfel, și ideea alchimică, reluată de *Bergbüchlein*, a formării mineralelor prin unirea sulfului cu mercurul. Se distinge clar în *Bergbüchlein* partea de tradiție arhaică și „populară" — fertilitatea Pămîntului-Mamă — și partea de tradiție erudită, izvorîtă din doctrinele cosmologice și astrologice babiloniene. Or, coalescența acestor două tradiții este atestată aproape pretutindeni în alchimia alexandrină și occidentală. Altfel spus, cel puțin o parte a „preistoriei" alchimiei trebuie căutată nu numai în tradițiile erudite provenind din Mesopotamia, ci chiar în mitologiile și ideologiile arhaice.

Această moștenire venerabilă cuprinde, așa cum am mai amintit, concepția embriologică a mineralelor. Este remarcabil că tradiții pe cît de numeroase pe atît de dispersate în spațiu atestă credința într-o finalitate a Naturii. Dacă nimic nu împiedică procesul de gestație, toate mineralele devin cu timpul aur. „Dacă nici o piedică din afară nu s-ar opune îndeplinirii scopurilor sale, Natura și-ar desăvîrși toate produsele sale [...] Iată de ce trebuie să considerăm nașterea metalelor imperfecte asemenea celei a avortonilor sau monștrilor, care nu

---

[17] A. Daubrée, pp. 445–446. A se vedea și alte texte alchimice privitoare la influența astrelor asupra formării și creșterii metalelor, în John Read, *Prelude to Chemistry*, Londra, 1939, pp. 96 și urm. și Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle*, Paris, 1938, pp. 321 și urm.

izbîndeşte pentru că natura este împiedicată în acțiunile sale, întîmpinînd o rezistență care o leagă de mîini și obstacole care n-o lasă să acționeze regulat așa cum e obișnuită s-o facă [...] De aceea se întîmplă că ea, care nu vrea să producă decît un singur metal, e constrînsă să creeze mai multe." Dar numai aurul este „copilul năzuințelor ei". Aurul e „fiul ei legitim, pentru că numai aurul este veritabila ei producție".[18] Credința în metamorfoza naturală a metalelor este destul de veche în China[19] și o găsim în Annam, în India, în Insulinde. Țăranii din Tonkin spun: „Bronzul negru este mama aurului." Aurul se naște natural din bronz. Dar transmutarea nu se poate efectua decît dacă bronzul a stat mult timp în sînul pămîntului. „Astfel, annamiții sînt convinși că aurul găsit în mine s-a format lent în acel loc de-a lungul multor secole și, dacă solul ar fi fost răscolit la început, s-ar fi descoperit bronz acolo unde se află astăzi aur."[20] Ideea unei metamorfoze precipitate a metalelor este atestată în China într-un text din anul 122 înainte de Cristos, *Huai-nan-tzu*.[21] Alchimia nu făcea decît să accelereze creșterea metalelor: ca și colegul lui occidental, alchimistul chinez contribuie la opera naturii pre-

---

[18] *Bibliothèque des Philosophies chimiques*, de M.J.M.D.R. Noua ediție, Paris, 1741. Prefața, pp. XXVIII și XXIX, text citat de G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, p. 247.

[19] A se vedea mai ales Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. III, Cambridge, 1968, pp. 636 și urm.

[20] Jean Przyluski, „L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques", *Bull.Ec.Fr.Ex.-Or.*, 14, 1914, pp. 1–16, spec. p. 3. În Annam este foarte frecventă credința că pietrele cresc din pămînt și se măresc; cf. R. Stein, *Jardin en miniature d'Extrême-Orient*, p. 76.

[21] A se vedea fragmentele traduse de Homer H. Dubs, *The Beginnings of Alchemy*, pp. 71–73. Este posibil ca textul să provină din școala lui Tsu Yen, dacă nu chiar de la maestru însuși (contemporan cu Mencius, sec. IV); cf. Dubs, p. 74.

cipitînd ritmul timpului. Lăsate în matricea lor chtoniană, toate mineralele s-ar fi transformat în aur, dar după zeci sau chiar sute de secole. Asemenea metalurgistului care transformă „embrionii" (= minereul) în metale, accelerînd creşterea începută în adîncurile Pămîntului-Mamă, alchimistul visează să prelungească această accelerație și s-o încoroneze prin transmutarea finală a tuturor metalelor „ordinare" în metalul „nobil" care este aurul.

Să amintim în trecere că importanța excepțională a aurului se explică prin motive religioase. Aurul a fost primul metal descoperit și folosit de om, cu toate că nu putea fi întrebuințat nici ca unealtă, nici ca armă. În istoria revoluțiilor tehnologice – adică în trecerea de la tehnologia litică la producerea bronzului, apoi de la industria fierului la aceea a oțelului — aurul nu juca nici un rol. Mai mult încă, exploatarea lui era extrem de dificilă: pentru a extrage dintr-un filon șase pînă la douăsprezece grame de aur, trebuia să se aducă la suprafață o tonă de piatră. Firește, exploatarea aluviunilor fluviale este mai ușoară, dar considerabil mai puțin productivă: cîteva centigrame pe metru cub de pietriș. Comparată cu efortul depus pentru obținerea cîtorva uncii de aur, exploatarea unui zăcămînt de petrol este infinit mai simplă și mai ușoară. Și totuși, încă din timpul faraonilor, oamenii se ocupau cu înverșunare de căutarea aurului. Valoarea lui simbolică, în cele din urmă religioasă, n-a putut fi abolită, în ciuda desacralizării accelerate a naturii și a existenței umane.

În *Summa Perfectionis*, operă alchimică din secolul al XIV-lea[22], citim: „Ceea ce Natura nu poate per-

---

[22] Cartea a fost mult timp atribuită lui Geber, dar Julius Ruska a dovedit inautenticitatea acestei tradiții. Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 48.

fecționa într-un interval de timp foarte lung, noi putem desăvîrși într-un timp foarte scurt, prin arta noastră.“ Aceeași idee este foarte clar expusă de Ben Jonson în piesa sa *The Alchemist* (actul II, scena 2). Unul dintre personaje, Surly, ezită să împărtășească opinia alchimică după care creșterea metalelor ar fi comparabilă cu embriologia animală și, asemenea puiului care răsare din ou, orice metal se transformă în aur datorită lentei maturații din măruntaiele Pămîntului. Căci, spune Surly, „oul este destinat de natură în acest scop și este un pui *in potentia*“. Subtle replică: „Tot așa spunem și despre plumb și alte metale, că ar deveni aur dacă li s-ar lăsa timp s-o facă.“ Un alt personaj, Mammon, adăugă: „Iată ce realizează Arta noastră.“[23]

„Noblețea“ aurului este deci fructul ajuns la „maturitate“: celelalte metale sînt comune pentru că sînt „crude“, „necoapte“. Or, finalitatea Naturii este desăvîrșirea regnului mineral, „maturația“ sa ultimă. Transmutația „naturală“ a metalelor în aur este înscrisă în propriul lor destin. Cu alte cuvinte, Natura tinde spre perfecție. Dar din faptul că Aurul este purtătorul unui simbolism înalt spiritual („aurul înseamnă nemurire“, repetă textele indiene)[24], reiese clar că, pregătită de anumite speculații alchimico-soteriologice (a se vedea mai jos), o nouă idee își face drum: aceea a rolului asumat de

---

[23] SURLY: *The egg's ordained by nature to that end,*
And is a chicken in potentia.
SUBTLE: *The same we say of lead, and other metals,*
Which would be gold, if they had time.
MAMMON: *And that*
Our art doth further.
Cf. Nota H.

[24] *Maitrâyani-samhitâ*, II, 2, 2; *Çatapatha Brâhmana*, III, 8, 2, 27; *Aitareya-Brâhmana*, VII, 4, 6 etc.

alchimist, de Salvator fratern al naturii; acesta ajută Natura să-și atingă scopurile, „idealul“ constînd în desăvîrșirea progeniturii sale – minerală, animală, umană — pînă la „maturizarea“ supremă, adică pînă la nemurire și libertate absolută (aurul fiind simbolul Suveranității și autonomiei).

Aceste speculații soteriologice abundă în literatura alchimică occidentală și C. G. Jung a demonstrat magistral importanța și amploarea lor. În ceea ce ne privește, preferăm să insistăm asupra extremei antichități a premiselor acestei soteriologii alchimice. Imaginea Pămîntului-Mamă purtător a tot felul de embrioni a precedat imaginea „naturii“, tot așa cum imaginea Pămîntului-Mamă precedă pe cea a Sophiei. Este deci important să revenim la acel simbolism extrem de vechi în care Pămîntul-Mamă era asimilat pîntecului Mamei, minele matricei sale și mineralele „embrionilor“. O serie întreagă de rituri miniere și metalurgice depind de acest simbolism.

5

RITURI ŞI MISTERE METALURGICE

O mină sau un filon nu se lasă uşor descoperite: amplasările lor sînt revelate numai de zei sau fiinţe divine care-i învaţă pe oameni cum să le exploateze conţinutul. Aceste credinţe au rezistat în Europa pînă la o dată destul de recentă. Călătorul grec Nucius Nicander, care a vizitat oraşul Liège în secolul al XVI-lea, relatează legenda descoperirii minelor de cărbuni din nordul Franţei şi Belgiei: un înger a apărut sub înfăţişarea unui venerabil bătrîn dezvăluind intrarea galeriei unui făurar care-şi alimentase pînă atunci cuptorul cu lemne. În Finistère, o zînă (*groac'k*) a dezvăluit oamenilor existenţa plumbului argintifer. Sfîntul Péran, patronul minelor, a fost primul inventator al fuziunii metalelor.[1]

Nu vom insista asupra celor mai adînci straturi mitologice asimilate şi revalorizate în hagiografia sfîntului Péran. În alte tradiţii, la originea mineritului şi a metalurgiei se află un semizeu sau un erou civilizator, aşa cum reiese foarte limpede din legendele chineze ale lui Yu cel Mare, „sfredelul munţilor". Yu „a fost un miner fericit care nu otrăvea pămîntul, ci-l curăţa, cunoscînd riturile Meseriei".[2] Nu ne vom opri nici la

---

[1] Paul Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, pp. 406, 410 şi urm.

[2] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 496. Cf. pp. 610 şi urm.

bogatul folclor minier, încă viu în Europa, privitor la ființe misterioase ca „Meșterul Hoemmerling", cunoscut și sub numele de „Călugărul muntelui", ca „Doamna Albă", ale cărei apariții anunțau prăbușirile, sau ca acei numeroși spiriduși, fantome și spirite subterane.[3]

Va fi de ajuns să amintim că deschiderea unei mine sau construirea unui cuptor sînt operații rituale adeseori de un surprinzător arhaism. Riturile miniere s-au menținut în Europa pînă la sfîrșitul Evului Mediu: deschiderea unei mine noi comportă întotdeauna ceremonii religioase (Sébillot, *op. cit.*, p. 421). Pentru a cerceta vechimea și complexitatea acestor tradiții trebuie să privim însă în altă parte. Articulația riturilor, scopul, ideologia pe care o implică diferă de la un nivel cultural la altul. Observăm, în primul rînd, dorința de a pacifica spiritele protectoare sau locuitoare ale minelor. „Minerul malaiez", scria A. Hale, „are idei ciudate despre cositor și proprietățile acestuia: înainte de toate, cositorul, crede el, se află sub protecția și la ordinele anumitor spirite pe care trebuie să le domolească; cositorul, mai crede el, este viu și posedă multe proprietăți ale materiei vii: se poate mișca dintr-un loc în altul, se poate reproduce și are simpatii speciale, sau poate afinități, pentru anumiți oameni și anumite lucruri. De aceea, este recomandabil să fie tratat cu respect, să se țină seama de mofturile lui și, ceea ce este și mai curios, munca de exploatare în mină să fie dirijată în așa fel încît minereul să poată fi extras fără știrea lui."[4]

---

[3] P. Sébillot, *op. cit.*, pp. 479–493 şi *passim*. Cu privire la mitologiile literare şi basmele minelor, a se vedea G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, pp. 183 şi urm. şi *passim*.

[4] A. Hale, citat de W. W. Skeat, *Malay Magic*, Londra, 1920, pp. 259–260.

Să subliniem în trecere comportamentul „animal" al minereului: e viu, se mişcă după voinţa lui, se ascunde, manifestă simpatii sau antipatii faţă de oameni — comportament apropiat de cel al vînatului faţă de vînător. Cu toate că islamismul s-a implantat puternic în Malaiezia, această religie „străină" se dovedeşte neputincioasă în asigurarea succesului muncilor miniere. Vechile divinităţi ale ţinutului veghează asupra minelor şi dispun de minereuri. Este deci absolut necesar să se recurgă la asistenţa unui preot al vechii religii, cea care a fost înlocuită de islamism. Pentru a dirija ceremoniile miniere, este chemat un *pawang* malaiezian, uneori chiar un şaman *sakai* (adică unul din cei care aparţin celei mai vechi populaţii, premalaieziană). Păstrînd cele mai arhaice tradiţii religioase, aceşti *pawang* sînt capabili să-i calmeze pe zeii protectori ai minereului şi să înduplece spiritele care bîntuie prin mine.[5] Ajutorul acestora este indispensabil, mai ales cînd e vorba de minereul aurifer (care, alături de minereul de cositor, constituie principala bogăţie minieră din Malaiezia). Muncitorii musulmani se feresc să-şi lase recunoscută religia prin semne exterioare sau rugăciuni. „Se consideră că aurul se află sub jurisdicţia şi în posesia unui *dewa*, adică a unui zeu, iar căutarea lui este, în consecinţă, nelegiuită, căci minerii trebuie să-i înduplece mai întîi pe zei prin rugăciuni şi ofrande, păzindu-se să pronunţe numele lui Dumnezeu (= Allah) sau să practice acte cultuale (islamice). Orice proclamare a suveranităţii lui Allah jigneşte *dewa* care « ascunde imediat aurul » sau îl face invizibil."[6] Această tensiune între credinţele importate şi vechea religie a ţinutului este un

---

[5] *Id.*, p. 253.
[6] W. W. Skeat, *Malay Magic*, pp. 271–272.

fenomen bine cunoscut în istoria religiilor. Ca pretutindeni în lume, „meșterii locului" din Malaiezia sînt prezenți în cultele legate de Pămînt. Comorile Pămîntului — operele, „copiii" săi — aparțin autohtonilor și numai religia lor permite apropierea de aceștia.

În Africa, la populația bayeka, în momentul deschiderii unei noi galerii, șeful, înconjurat de un preot și de muncitori, recită o rugăciune, închinată „spiritelor de aramă" ancestrale care domnesc peste mină. Șeful este cel care decide întotdeauna unde se începe forarea, pentru a nu deranja și irita spiritele Muntelui. Asemenea lor, minerii bakitara trebuie să domolească „spiritele locului" și în timpul lucrului sînt obligați să păstreze numeroase tabuuri, mai ales sexuale.[7] Purificarea rituală joacă un rol considerabil. Aborigenii din Haiti cred că pentru a găsi aurul trebuie să fii cast și nu încep căutarea minereului decît după lungi posturi și cîteva zile de abstinență sexuală. Dacă cercetarea rămîne zadarnică, ei sînt convinși că e numai din cauza necurățeniei lor.[8] Vom discuta imediat importanța tabuurilor sexuale în perioada fuziunii metalului.

Constatăm la mineri rituri privitoare la starea de puritate, post, meditație, rugăciuni și acte cultuale. Toate aceste condiții sînt impuse de natura operației propuse pentru că se intră într-o zonă sacră, cunoscută ca inviolabilă; se tulbură viața subterană și spiritele care o reglează: se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la un univers religios familiar, sacralitate mai profundă și tot atît de periculoasă. Există sentimentul aventurării într-un domeniu care nu aparține de drept omului, în lumea subterană cu misterele lentei sale ges-

---

[7] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, pp. 117, 119.
[8] P. Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines*, p. 421.

tații mineralogice care se desfășoară în măruntaiele Pămîntului-Mamă. Există mai ales sentimentul ingerinței într-o ordine naturală regizată de o lege superioară, al intervenției într-un proces secret și sacru. De aceea se iau toate precauțiile necesare riturilor de trecere. Se simte confuz că e vorba de un mister care angajează existența umană, căci omul a fost, într-adevăr, marcat de descoperirea metalelor: lăsîndu-se antrenat în opera minieră și metalurgică, aproape că și-a schimbat modul de a fi. Toate mitologiile minelor și ale munților, nenumăratele zîne, spirite, elfi, fantome, spiriduși sînt epifaniile multiple ale unei prezențe sacre pe care el o înfruntă pătrunzînd la nivelurile geologice ale Vieții.

Încărcate de această sacralitate tenebroasă, mineralele sînt dirijate spre cuptoare. Atunci începe operația cea mai dificilă și mai aventuroasă. Artizanul se substituie Pămîntului-Mamă pentru a accelera și perfecționa „creșterea". Cuptoarele sînt, într-un fel, noua matrice în care minereul își desăvîrșește gestația. De aici, numărul infinit de precauții, tabuuri și ritualuri care însoțesc fuziunea. Se instalează tabere în apropiere de mină, unde se trăiește într-o virtuală puritate pe toată perioada sezonului (în Africa, în general, mai multe luni, între mai și noiembrie).[9] Topitorii achewa păstrează abstinența cea mai riguroasă de-a lungul întregului sezon (Cline, *op. cit.*, p. 119). Populația bayeka nu acceptă prezența femeilor lîngă cuptoare (*ibid.*, p. 120). Populația baila, care trăiește izolată în timpul lucrărilor metalurgice, este și mai severă: un muncitor care a avut o poluție nocturnă trebuie să fie purificat (*ibid.*, p. 121). Întîlnim aceleași tabuuri sexuale și la populația bakitara: dacă fabricantul de foale a avut

---

[9] Cline, *Mining and Metallurgy*, p. 41.

raporturi sexuale în timpul cît a lucrat la ele, acestea se vor umple de apă și vor refuza să-și îndeplinească misiunea.[10] La populația pangwe se practică abstinența cu două luni înainte și în toată perioada lucrărilor de fuziune (Cline, p. 125). Credința că actul sexual poate compromite reușita lucrărilor este generală în toată Africa neagră. Interdicția raporturilor sexuale apare chiar în cîntecele rituale care însoțesc munca. Astfel, cei din triburile baila cîntă: „Kongwe (clitoris) și Malaba cea Neagră (*labiae feminae*) mă înspăimîntă! Am găsit-o pe Kongwe suflînd în foc! Kongwe mă înspăimîntă! Îndepărtează-te de mine, îndepărtează-te, tu, cea cu care m-am culcat adesea, îndepărtează-te de mine!“ (Cline, p. 121.)

Aceste cîntece păstrează poate urmele obscure ale unei asimilări a focului și a fuziunii cu actul sexual. În acest caz, anumite tabuuri sexuale metalurgice s-ar explica chiar prin faptul că fuziunea reprezintă o uniune sexuală sacră, o hierogamie (cf. amestecul de minereu „mascul“ și „femelă“), și atunci toate energiile sexuale sînt păstrate pentru a asigura succesul uniunii care se desfășoară în cuptoare. Toate aceste tradiții sînt extrem de complexe și se află la confluența unor simbolisme diferite. La ideea minereului-embrion care-și desăvîrșește gestația în cuptoare se adaugă ideea că fuziunea, fiind „o creație“, implică obligatoriu uniunea prealabilă între elementele mascul și femelă. Vom întîlni puțin mai jos un simbolism similar în China.

---

[10] Și totuși, la populația bakitara, „făurarul care-și fabrică propriile-i foale trebuie să coabiteze cu soția imediat ce le-a terminat pentru ca acestea să fie solide și să funcționeze“ (Cline, *op. cit.*, p. 117). La populația ba nyankole, făurarul coabitează cu soția imediat ce un ciocan nou este adus în fierărie (*ibid.*, p. 118). Aici avem de-a face cu un simbolism diferit: unealta devine „vie“ prin sexualizare și prin asimilarea funcției sale cu actul generator uman.

În aceeaşi ordine de idei, ceremoniile metalurgice africane prezintă anumite elemente de simbolism nupţial. Făurarul bakitara tratează nicovala ca pe o mireasă. Cînd bărbaţii o aduc acasă, o însoţesc cu cîntece ca într-o procesiune nupţială. Primind-o, făurarul o stropeşte cu apă „pentru ca ea să nască mulţi copii" şi-şi anunţă soţia că şi-a adus o a doua soţie în casă (Cline, p. 118). La populaţia baila, în timp ce se construieşte cuptorul, un băiat şi o fată pătrund în interior şi zdrobesc bob; sunetul produs simbolizează zgomotul pe care-l face focul. Tinerii care au îndeplinit acest rol important sînt obligaţi mai tîrziu să se căsătorească (*ibid.*, p. 120).

Dacă dispunem de observaţii mai precise şi mai elaborate, ne dăm şi mai bine seama de caracterul ritual al operei metalurgice în Africa. R. P. Wyckaert, care a studiat de aproape pe făurarii din Tanganica, ne oferă detalii semnificative. Înainte de a se instala în tabără, meşterul făurar invocă protecţia divinităţilor. „Voi, strămoşilor, care ne-aţi învăţat aceste munci, luaţi-o înaintea noastră (adică: « mergeţi înaintea noastră pentru a ne arăta cum să procedăm »). Tu, milostivule, care locuieşti nu se ştie unde, iartă-ne. Tu, soarele meu, lumina mea, ai grijă de mine. Eu vă mulţumesc tuturor."[11] În ajunul plecării spre furnalele cele înalte, toată lumea trebuie să practice abstinenţa. Dimineaţa, meşterul făurar scoate cutia cu leacuri, i se închină, după care toţi ceilalţi trec prin faţa cutiei, îngenunchează, în timp ce sînt unşi pe frunte cu un strat subţire de pămînt alb. Cînd convoiul se îndreaptă spre cuptoare, un copil merge în frunte ducînd cutia cu leacuri; un alt copil

[11] R. P. Wyckaert, *Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka*, p. 373.

duce o pereche de pui. În tabără, o operație foarte importantă constă în introducerea leacurilor în cuptor cu sacrificiul de rigoare. Copiii aduc puii, îi taie în fața meșterului făurar stropind cu sînge focul, minereul, cărbunele. Apoi, unul dintre ei intră în cuptor, celălalt rămîne afară, continuînd să stropească și rostind de mai multe ori: „Aprinde tu însuți focul, să ardă bine!" (*op. cit.*, p. 375). La indicațiile șefului, copilul care se află în interior așază leacurile într-o adîncitură săpată în fundul cuptorului, unde mai așază și cele două capete de pui, acoperind totul cu pămînt. Fierăria este sfințită și prin sacrificiul unui cocoș. Făurarul intră în interiorul cuptorului, ucide victima și-i risipește sîngele pe piatra-nicovală, rostind: „Fie ca această fierărie să nu-mi strice fierul! Să-mi aducă bogăție și noroc!" (*ibid.*, p. 378).

Să reținem rolul ritual al copiilor și sacrificiul oferit cuptoarelor. Capetele de pui îngropate în cuptor pot reprezenta un sacrificiu de substituție. Tradițiile chineze ne aduc în această privință lămuriri importante. Să ne amintim că Yu cel Mare, minerul fericit, era faimos pentru că fabricase fonta pentru nouă cazane ale lui Hia, care asigurau uniunea a ceea ce era sus cu ceea ce era jos.[12] Cazanele erau miraculoase: se deplasau singure, fierbeau fără foc și știau să recunoască virtutea (unul dintre marile suplicii consta în a fierbe vinovatul; Granet, p. 491, n. 2). Cinci dintre cazanele lui Yu corespundeau lui Yang, patru lui Yin (*ibid.*, p. 496). Ele constituiau deci un cuplu, o uniune a contrariilor (Cer-Pămînt, Mascul-Femelă etc.) și în același timp imaginea totalității cosmice. Așa cum am văzut, mineralele și me-

---

[12] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, pp. 489–490.

talele erau şi ele clasate în masculi şi femele. La fuziune participau băieţi şi fete virgini: ei stropeau cu apă metalul încins (*ibid.*, p. 497). Or, dacă introducerea sabiei în apă era considerată ca o uniune a apei cu focul (*ibid.*, p. 498), dacă aliajul era un ritual de nuntă (p. 499), acelaşi simbolism era obligatoriu implicat în operaţia de fuziune a metalului.

În relaţie directă cu simbolismul sexual şi marital, întîlnim şi sacrificiul sîngeros. „Mo-ye şi Kan-tsiang, bărbat şi femeie, sînt un cuplu de săbii; dar sînt şi soţ şi soţie, un menaj de făurari. Kan-tsiang, soţul, primind porunca să făurească două săbii, începe lucrul dar nu reuşeşte după trei luni de efort să obţină fuziunea metalului. Soţiei sale Mo-ye, care-i cere explicaţii privind cauza insuccesului, el îi răspunde evaziv. Ea insistă, aducîndu-i aminte că principiul transformării materiei sfinte (metalul) cere pentru a se înfăptui sacrificiul unei persoane. Kan-tsiang îi povesteşte că meşterul lui nu reuşise fuziunea decît aruncîndu-şi soţia şi pe sine în cuptor. Mo-ye se declară gata să-şi ofere trupul dacă soţul ei dorea să-l topească şi pe al lui (Granet, p. 500). Îşi tăiară părul şi-şi roaseră unghiile. Împreună aruncară în cuptor rosătura şi părul. Ei dădură o parte pentru un întreg“ (*ibid.*, p. 501). După o altă versiune, Mo-ye întrebîndu-şi soţul de ce metalul nu intră în fuziune, acesta îi răspunde: „Ngeou topitorul, meşterul meu defunct (sau Vechiul Meşter), dorind să toarne o sabie şi fuziunea neproducîndu-se, s-a folosit de *o fată pe care a măritat-o* cu spiritul Cuptorului. Mo-ye, auzind aceste vorbe, se aruncă în cuptor, unde se produce topirea pe loc“ (*ibid.*, p. 501, n. 3). *Wu Yue tch'uen ts'ieu* (capitolul 4), descriind procesul de fabricare a două „cîrlige sau săbii în formă de seceră“, relatează că meşterul le-a sfinţit cu sîngele celor doi băieţi ai lui

(*ibid.*, p. 502, n. 2). „Cînd Keu-tsien, regele din Yue, și-a comandat șapte săbii minunate, înainte de turnarea metalului, a sacrificat boi și cai albi spiritului lui Kuen-wu. *Kuen-wu* este un nume de sabie“ (*ibid.*, p. 493).[13]

Tema unui sacrificiu sau a sacrificiului personal cu ocazia topirii, motiv mitico-ritual mai mult sau mai puțin în legătură cu ideea nunții mistice între o ființă umană (sau un cuplu) și metale, este foarte importantă. Morfologic, tema se înscrie în marea clasă a sacrificiilor de „creație“, al cărei model exemplar l-am evidențiat în mitul cosmogonic. Pentru a asigura fuziunea, „nunta metalelor“, trebuie ca o ființă vie să „însuflețească“ operația și calea cea mai indicată rămîne sacrificiul, transferul unei vieți. Sufletul victimei își schimbă învelișul carnal cu un alt corp – un edificiu, un obiect, chiar o operație – pe care-l face „viu“, pe care-l „însuflețește“. Mărturiile chineze pe care le-am citat par să păstreze amintirea unui sacrificiu uman pentru a asigura succesul operei metalurgice. Să continuăm ancheta în alte zone culturale. Vom vedea în ce măsură sacrificiul adus cuptoarelor constituie o aplicație a mitului cosmogonic, precum și noile valori pe care acesta le dezvoltă.

---

[13] A se vedea și alte variante ale legendei lui Mo-ye și Kan-tsiang în Lionello Lanciotti, „Sword Casting and Related Legends in China,“ *East and West*, IV, 1955, 106–114, spec. pp. 110 și urm. și „The Transformation of Ch'ih Pi's Legend“, *ibid.*, pp. 316–322. Cu privire la mitologiile și riturile metalurgice chineze, a se vedea Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchouan*, pp. 45 și urm., 170 și urm.

6

SACRIFICIILE UMANE ADUSE CUPTOARELOR

Un grup de mituri aparținînd unor triburi de aborigeni din India centrală ne relatează istoria făurarilor din tribul Asûr. După opinia tribului Birhor, tribul Asûr a fost primul trib de pe pămînt care a învățat să topească fierul. Dar fumul cuptoarelor incomoda Ființa Supremă, Sing-bonga, care trimise păsările mesageri pentru a-i ruga să înceteze lucrul. Făurarii asûr îi răspunseră că metalurgia este ocupația lor favorită și mutilară mesagerii. Sing-bonga coborî el însuși pe Pămînt. Se apropie de tribul Asûr fără să fie recunoscut și, convingîndu-i să intre în cuptoare, îi arse. În urma acestui eveniment, văduvele lor deveniră spirite ale Naturii.[1]

Mitul este mai complet la tribul Munda. La început, oamenii munceau în cer pentru Sing-bonga. Dar oglindindu-și fața în apă și descoperind că-i seamănă, se crezură egali cu zeul și refuzară să-l mai slujească. Sing-bonga îi aruncă atunci pe Pămînt. Căzînd într-un loc în care se găsea minereu de fier, își construiră șapte cuptoare. Fumul îl incomoda pe Sing-bonga și, după ce și-a trimis inutil mesagerii-păsări, zeul coborî el însuși pe Pămînt sub înfățișarea unui bătrîn bolnav. Cuptoarele se prăbușiră imediat. Făurarii, nerecunoscîndu-l pe Sing-bonga, îi cerură sfatul. „Va trebui să oferiți un sacrificiu uman", le-a zis el. Și cum nu găsiră

---

[1] Sarat Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi, 1925, pp. 402 și urm.

o victimă voluntară, Sing-bonga se oferi chiar el. Pătrunse în cuptorul încins pînă la alb, de unde ieşi după trei zile aducînd aur, argint şi pietre preţioase. La instigarea zeului, făurarii îl imitară. Soţiile lor manevrau foalele şi făurarii, arzînd de vii, urlau în cuptoare. Sing-bonga le linişti pe soţii: bărbaţii lor ţipau pentru că-şi împărţeau comorile. Femeile îşi continuară munca pînă cînd din făurari nu mai rămase decît cenuşa. Şi cum îl întrebară ce se va întîmpla acum cu ele, Sing-bonga le transformă în *bhut*, spirite ale colinelor şi stîncilor.[2]

În sfîrşit, un mit analog a fost atestat la oraoni. Cei doisprezece fraţi asûr şi cei treisprezece fraţi lodha, toţi făurari faimoşi, îl supăraseră pe Bhagwan (= Dumnezeu) cu fumul cuptoarelor lor. Sub înfăţişarea unui bătrîn bolnav, Bhagwan coborî pe Pămînt, unde fu găzduit de o văduvă. Făurarii îl consultară cu privire la posibilitatea de a-şi repara cuptoarele şi, în cele din urmă, fură arşi de vii.[3]

Asûrii constituiau un trib de făurari care trăia, foarte probabil, în nordul ţinutului Penjab, de unde au fost alungaţi de invadatorii arieni spre aşezarea lor actuală, în munţii Chota Nagpur. Walter Ruben a arătat legăturile posibile între aceşti asûri şi populaţia asûra din imnurile vedice, duşmanii zeilor (*deva*), cu care dăduseră nenumă-

---

[2] E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872, pp. 186 şi urm.

[3] Rev. P. Dehon, „Religion and Customs of the Uraons" (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1906, pp. 121–181), pp. 128–131; cf. şi R. Rahmann, „Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien", *Anthropos*, 31, 1936, pp. 37–96, spec. pp. 52 şi urm. Cu privire la cei doisprezece asûr şi cei treisprezece lodha, a se vedea Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, Leiden, 1939, pp. 102 şi urm. cf. şi: *Anthropos*, 56, 1961, pp. 96 şi urm.

rate bătălii.[4] Putem măsura acum interesul tradițiilor mitologice legate de făurarii asûri și păstrate de popoarele vecine munda și dravidieni (Oraon). În studiul de care ne ocupăm, este important să subliniem mai ales motivul sacrificiului uman asociat metalurgiei, motiv abia ascuns în miturile pe care le-am rezumat. În forma lor actuală, aceste mituri ne uimesc prin ura împotriva fierului și a metalurgiei. După părerea populațiilor vecine, făurarii asûri și-au găsit în jarul cuptoarelor lor o moarte meritată, pentru că-l înfruntaseră și-l supăraseră pe zeul lor suprem. Se ghicește în această ură împotriva muncii făurarului aceeași atitudine negativă și pesimistă prezentă, de exemplu, în teoriile despre Vîrstele lumii, în care Vîrsta fierului este considerată tragică și primitivă. Nu este exclus ca o asemenea atitudine să aibă un fundament istoric. Vîrsta de fier a fost caracterizată printr-o succesiune neîntreruptă de războaie și masacre, prin sclavia în masă și printr-o sărăcie aproape generală.[5] În India, ca și în alte locuri, o întreagă mitologie solidarizează pe muncitorii fierului cu diversele categorii de uriași și demoni: toți sînt dușmani ai zeilor care reprezintă alte „vîrste" și alte tradiții.

Dar, dincolo de această „ură împotriva fierului", mitologia asûrilor afirmă necesitatea de a oferi sacrificii umane cuptoarelor. Poate chiar sacrificiul uman subliniază, în miturile citate, caracterul demoniac al muncilor metalurgice. Fuziunea metalului este considerată o operă sinistră care cere sacrificiul unei vieți umane.[6] Urme ale sacrificiilor umane în scopuri metalurgice se

---

[4] Cf. *Eisenschmiede und Dämonen*, pp. 302–303 și *passim*.

[5] Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen*, pp. 153 și urm.

[6] Aceleiași sfere de credințe îi aparține ideea că, omorînd o ființă umană cu metal topit, poți deveni stăpînul sufletului său, dobîndești un fel de „suflet-sclav", un „robot spiritual"; a se vedea exemplul vrăjitorilor batak în *Chamanisme*, p. 313.

găsesc și în Africa. La tribul Achewa din Nyasaland, cel care vrea să construiască un cuptor se adresează unui magician (*sing-anga*). Acesta pregătește „ierburi", le pune într-o tulpină de porumb și-l învață pe un copil cum să le arunce peste o femeie însărcinată care, drept urmare, va avorta. Magicianul caută foetusul și-l arde, cu alte „ierburi", într-o groapă săpată în pămînt. Cuptorul se va construi peste această groapă.[7] Cei din tribul Antonga au obiceiul să arunce în cuptoare o parte din placentă, pentru a asigura fuziunea.[8] Lăsînd deocamdată deoparte simbolismul avortului, aceste două exemple africane reprezintă o formă intermediară între sacrificiul uman concret sau simbolic (unghii și păr) și sacrificiul de substituție (de exemplu sacrificiul găinilor la făurarii din Tanganica, a se vedea mai sus pp. 61–62). Ideea legăturilor mistice între corpul uman și minerale contaminează, de asemenea, și alte obiceiuri. Astfel, după un accident, populația mandigo din Senegambia abandonează cîțiva ani mina de aur: se crede că trupul, putrezind, va produce un bogat zăcămînt aurifer (Cline, *op. cit.*, p. 12).

Aceste mituri, rituri și tradiții presupun o temă mitică originară care le precedă și le justifică[9]: metalele

---

[7] A. G. O. Hodgson, „Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate", *Jour. Roy. Anthr. Inst.*, 63, 1933, pp. 123–164, spec. p. 163.

[8] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 119.

[9] Nu este întotdeauna vorba despre o anterioritate cronologică, istorică, ci de o anterioritate ideală, implicită în fiecare „variantă" a temei mitice centrale. Este posibil ca o tradiție să nu fi avut niciodată „conștiința" ansamblului mitic din care derivă, cu atît mai mult cu cît ideologiile circulă, vehiculate de istorie, și, în majoritatea timpului, un popor primește sau păstrează numai cîteva fragmente dintr-un „sistem". Iată de ce sensul unui simbol nu se degajă deplin decît după ce s-au examinat un mare număr de „variante". Or, acestea sînt adeseori fără nici o contiguitate istorică — ceea ce face munca de interpretare și mai dificilă.

provin din trupul unui zeu sau al unei ființe supranaturale jertfite. Și cum riturile nu sînt decît reiterarea mai mult sau, mai puțin simbolică a unui eveniment care, *in illo tempore*, a inaugurat un comportament sau le-a dezvăluit fazele lucrului — opera metalurgică cere imitarea sacrificiului primordial. După tot ce am spus despre mitul cosmogonic (lumea, omul sau plantele născute din trupul unui Uriaș primordial), tema metalelor provenite din membrele unei ființe divine apare ca o variantă a aceluiași motiv central. În același fel în care sacrificiile în folosul recoltelor reiterează simbolic jertfa Ființei primordiale care, *ab origine*, a făcut posibilă apariția semințelor, sacrificiul (concret sau simbolic) al unei ființe umane cu ocazia operei metalurgice are drept scop imitarea unui model mitic.

Există, într-adevăr, mai multe tradiții mitice asupra originii metalelor: acestea „cresc" din trupul unui zeu sau al unei ființe semidivine.[10] În mitul „dezmembrării" lui Indra, ni se spune că, îmbătat de un exces de *somma*, trupul zeului a început „să curgă", dînd naștere la tot felul de creaturi, plante și metale. „Din buric, viața-suflu se scurse devenind plumb, nu fier, nu argint; din sămînța lui s-a scurs forma, devenind aur" (*Çatapatha Brāhmana*, XII, 7, I, 7). Un mit similar este atestat și la iranieni. Cînd Gayômart, Omul Primordial, a

[10] Pentru studiul nostru, faptul că miturile asupra originii metalelor sînt atestate în alte zone culturale decît cele în care am întîlnit sacrificiile umane pentru obținerea fuziunii nu constituie o dificultate; în acest stadiu al anchetei, ne interesează mai ales să degajăm structura universurilor spirituale în mare parte înecate sau dislocate și nu să reconstituim cutare sau cutare scenariu mitico-ritual. De altfel, această a doua operație nu poate fi întreprinsă nici în cîteva pagini, nici fără o erudiție tehnică pe care am încercat s-o evităm în prezentul eseu.

fost asasinat de corupător, „și-a lăsat sămînța să curgă pe pămînt [...] Cum trupul lui Gayômart era făcut din metale, cele șapte specii de metale apărură din trupul său."[11] După *Zath-sparam*, X, 2, „cînd își dădu sufletul, opt specii de minerale de natură metalică provin din membrele sale, adică: aurul, argintul, fierul, arama, alama, plumbul, argintul-viu și diamantul; aurul, dată fiind perfecțiunea lui, își are originea în viața propriu-zisă și în sămînță".[12] Să remarcăm în trecere că din sămînța lui Gayômart, purificată în prealabil prin rotația cerului, se va naște mai tîrziu primul cuplu uman sub forma unei plante de *rîvâs*, motiv care așază această tradiție iraniană într-un complex mitic extrem de răspîndit și foarte vechi.

Un mit asemănător se găsește și la greci. P. Roussel ne-a atras deja atenția asupra unei tradiții grecești, transmise de Zenobius care ne permite să reconstituim o legendă despre originea fierului: „Doi frați ucid pe cel de al treilea frate, îngropîndu-l sub munte; trupul lui s-a transformat în fier."[13]

---

[11] *Le Grand Bundahishn*, trad. A. Christensen, *Le premier Homme et le premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, I, p. 22. Cf. și H. H. Schaeder, în R. Reitzenstein și H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 225–229 și, mai ales, nota de la paginile 228–229, unde autorul discută omologiile somato-metalice în tradițiile iraniene.

[12] A. Christensen, *ibid.*, p. 25. Diamantul, nefiind un metal, nu aparține seriei originare de șapte metale (care reprezintă, fără îndoială, o influență babiloniană; cf. Christensen, p. 52).

[13] P. Roussel, κέλμις έν σιδήρω, *Revue de Philologie*, 1905, p. 294. Despre sacrificiile umane necesare metalurgiei, cf. Plutarh, *Parall.*, 5, 306 și urm. Legăturile între metale și trupul unui zeu mai pot fi descifrate în tradițiile egiptene. Plutarh și Diodor ne relatează că egiptenii urăsc fierul, pe care-l numesc „oasele lui Seth". În *De Iside*, cap. 62, Plutarh vorbește despre „fierul care a ieșit din

Morfologic, toate aceste tradiții sînt tributare mitului cosmogonic care constituie modelul lor exemplar. Dar nu trebuie să uităm că, la anumite niveluri religioase, cosmogonia apare solidară cu un simbolism embriologic: crearea lumii plecînd de la trupul unei ființe primordiale este uneori concepută și descrisă ca modelarea unui „foetus". Cosmosul ia o formă, într-o primă instanță, embrionară, pentru că e inform, „haotic". Se ajunge astfel la o serie de imagini echivalente sau complementare, în care corpul sacrificat este asimilat materiei dintîi și, prin urmare, masei germinale și „foetusului". O stare de lucruri analoagă pare să fie atestată și în anumite tradiții mesopotamiene. Faptele pe care le vom analiza ne vor permite poate să sesizăm legăturile existente între valorizarea mineralelor ca embrioni și sacrificiile oferite cuptoarelor.

Seth". Hematita reprezenta „oasele lui Horus"; cf. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 427. Pe de altă parte, egiptenii credeau că zeii erau făcuți din aur. Dar aici avem de a face cu un alt simbolism, acela al imortalității. Iată de ce, după modelul zeilor, ei cred că Faraonul este făcut din aur.

7

SIMBOLISME ŞI RITUALURI METALURGICE BABILONIENE

În anul 1925, ca urmare a publicării textelor chimice asiriene de către R. Campbell Thompson, R. Eisler a avansat ipoteza existenței unei alchimii babiloniene. El se sprijinea pe existența termenului *ku-bu* („embrion", „foetus") prin care el înțelegea mineralele dispuse în cuptor, simbolic asimilat matricei. Așa cum am văzut, o asemenea concepție este atestată în numeroase tradiții. Dar pentru R. Eisler e vorba de ceva mai mult: el identifica în această credință babiloniană primul document istoric conținînd ideea maturizării și perfecționării metalelor și, în consecință, stabilea originea mesopotamiană a alchimiei. Ipoteza lui Eisler pare să fi fost acceptată de Abel Rey, dar a fost respinsă de asirologul H. Zimmern și de istoricii chimiei Ernest Darnostaedter și Julius Ruska. Nestorul istoriei alchimiei, E. von Lippmann, și-a menținut o poziție neutră.[1]

Iată textul capital aparținînd bibliotecii lui Assurbanipal, pe care-l reproducem după traducerea engleză a lui Campbell Thompson, comparată cu versiunea germană a lui Zimmern și cu cea franceză a lui R. Eisler:

„Cînd vei pune în aplicare planul cuptorului de minereu (*ku-bu*), vei căuta o zi favorabilă într-o lună

---

[1] A se vedea bibliografia controversei în Nota I. Documentele au fost analizate și interpretate de Martin Lewey, *Chemistry and Chemical Terminology in Ancient Mesopotamia*, Amsterdam, 1959.

favorabilă și atunci îți vei construi cuptorul. În timp ce ei vor construi cuptorul, tu (îi) vei privi și vei munci tu însuți (?) (în casa cuptorului): vei aduce embrionii (născuți înainte de soroc...)[2], un altul, străin, nu are voie să intre, precum o ființă impură nu are voie să treacă prin fața lor: în ziua în care vei depune « minereul » în cuptor, vei face în fața embrionului un sacrificiu[3]; vei așeza o cădelniță cu tămîie de pin și vei vărsa bere *kurunna* în fața lor.

Vei aprinde focul sub cuptor și vei depune « minereul » în cuptor. Oamenii pe care i-ai dus ca să aibă grijă de cuptor trebuie mai întîi să se purifice și de abia după aceea îi vei angaja să aibă grijă de cuptor. Lemnul care arde sub cuptor va fi din styrax (*sarbatu*), esență tare, despicat în butuci decojiți, care n-au fost (expuși) în mănunchiuri, ci păstrați în învelitori de piele, tăiați în luna lui Ab. Acesta este lemnul pe care-l vei așeza sub cuptorul tău."

În ciuda variantelor și a eventualelor ameliorări de care sînt susceptibile traducerile lui Thompson și Meissner, caracterul ritual al textului nu poate fi contestat. Cum era de așteptat, opera metalurgică din Mesopotamia comportă și ea o serie de acte liturgice. Se alegeau o lună și o zi faste, se sfințea locul în care se afla cuptorul, interzicîndu-se intrarea profanilor; în timp ce muncitorii se purificau, se ofereau mineralelor libații, urmate de sacrificii, se căuta un lemn special pentru

---

[2] Textul este obscur. Am folosit traducerea lui Thompson. Meissner traduce textul cu semne de întrebare: „În timp ce privești (?) cuptorul și-l construiești, tu trebuie să numeri (?) embrionii (divini)." În versiunea franceză, Eisler a evitat dificultățile: „De îndată ce cuptorul a fost orientat și ai început lucrul, plasează « embrionii » divini în incinta cuptorului."

[3] „Un sacrificiu obișnuit" (Eisler); „sacrificiu" (Meissner).

foc. (detaliile: lemnul decojit şi conservat în învelitori de piele ne-ar putea dezvălui ideea unei „simpatii magice" cu „embrionii"?) N-avem decît să ne gîndim la făurarii africani (v. pp. 57 şi urm.) pentru a măsura pînă la ce punct opera metalurgică se scaldă într-o atmosferă sacră. Se pot face chiar paralele între textele africane şi textele mesopotamiene pe care le-am citat. Făurarii ushi sacrifică găini[4]; bakitara jertfesc o oaie şi o găină pe nicovală (Cline, *op. cit.*, p. 118). Obiceiul de a aşeza „ierburi" în cuptoare este foarte răspîndit (*ibid.*, p. 125). Se practică, de asemenea, libaţii cu bere: la populaţia baila, primul ritual pentru fuziune constă în turnarea în patru găuri practicate sub cuptor a unui amestec de bere şi plante medicinale (*ibid.*, p. 120).

Controversa s-a purtat asupra sensului de embrion al termenului *ku-bu*. Un alt text, publicat şi tradus tot de Campbell Thompson, ne transmite următoarea reţetă: „Scoate embrionii, oferă un sacrificiu, fă sacrificii (pentru morţi), pentru muncitori; adună restul (?) într-un mulaj, aşază-l în cuptor": Robert Eisler traduce *ku-bu* prin „embrioni divini", Thureau-Dangin prin „un fel de demon"[5], Zimmern prin „avorton".[6] Julius Ruska susţine că termenul nu se referă la „embrioni", ci la „fetişi" sau „protectori ai muncii la cuptor".[7] Problema este deci să aflăm dacă *ku-bu* se referă la mineralele depuse în cuptoare sau dacă desemnează anumite spirite sau chiar pe avortonii indispensabili

[4] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 119.

[5] Thureau-Dangin, „Notes assyriologiques", XXXV, *Revue d'Assyriologie*, 19, 1922, p. 81.

[6] H. Zimmern, *Assyrische chemisch-technische Rezepte*, p. 180: „Fehlgeburt, Missgeburt".

[7] J. Ruska, *Kritisches zu R. Eislers chemisch-geschichtlicher Methode*, p. 275: „Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit".

operei metalurgice prin puterea lor magică. Nu vrem să luăm parte la această controversă de filologie mesopotamiană. Ni se pare totuși că, oricare ar fi sensul traducerii propuse pentru *ku-bu*, o semnificație „embriologică" este întotdeauna implicată. Thureau-Dangin amintește că în legenda despre creație (*Enuma elish*, IV, 136, I. 3), „*ku-bu* desemnează trupul monstruos al lui Tiamat asimilat unui foetus din care demiurgul se ostenește să creeze lumea" (*op. cit.*, p. 82). În textele metalurgice, *ku-bu* poate deci desemna mineralele, materia primă, „embrionară", care se va forma în cuptor. Echivalentele paleoorientale semnalate mai sus (p. 41), între mină și uter, confirmă această interpretare. Dacă R. Eisler avea dreptate să traducă *ku-bu* prin (minerale =) embrioni, cuptorul era simțit ca o matrice substituită celei a Pămîntului-Mamă în care mineralele își desăvîrșesc maturizarea. Sacrificiile efectuate cu această ocazie ar fi comparabile cu sacrificiile obstetrice.

Cealaltă interpretare (*ku-bu* se referă la embrionii umani) își găsește și ea pandant în ritualurile metalurgice. Am văzut că în Africa neagră contemporană vrăjitorul provoacă avortul pentru a folosi foetusul în asigurarea fuziunii (p. 68). Acest comportament implică și el asimilarea magică a minereului cu embrionii. Iar acest ritual crud nu poate avea decît două „justificări teoretice": 1. foetusul transferă rezerva sa intactă de viață operației metalurgice pentru a-i asigura succesul; 2. precipită „nașterea" metalului în cuptoare, îl face să se nască înainte de termen, asemenea lui însuși. În primul caz, alegerea unui „embrion" mai degrabă decît a unui adult (sau, prin substituție, a unei victime animale) lasă să se înțeleagă că făurarii achewa simțeau, într-o manieră nu prea clară, echivalența între

minereul nematurizat și foetus. În al doilea caz, funcțiunea obstetrică a metalurgiei este evidentă: fuziunea — deci maturizarea metalului — este o naștere înainte de termen a metalului, de unde rolul magic al embrionilor.

În ambele ipoteze, metalurgiștii erau mai mult sau mai puțin conștienți că arta lor accelera „creșterea" metalelor. Ideea, așa cum am văzut, era universal răspîndită. Metalele „cresc" în pîntecul Pămîntului și, cum mai cred și astăzi țăranii din Tonkin, dacă bronzul ar rămîne sub pămînt atît timp cît e nevoie, el s-ar transforma în aur. Rezumînd, în simbolurile și riturile care însoțesc munca metalurgică se evidențiază ideea unei colaborări active a omului cu Natura, poate chiar credința că omul este capabil să substituie prin munca lui procesele Naturii. Actul exemplar al cosmogoniei plecînd de la o materie primă vie era adesea conceput ca o embriologie cosmică: trupul lui Tiamat era, în mîinile lui Marduk, ca „un foetus". Și cum orice creație și orice construcție reproduceau modelul cosmogonic, construind, fabricînd ceva, omul imita opera Demiurgului. Dar acolo unde simbolurile cosmogonice se prezentau într-un context embriologic, fabricarea obiectelor echivala cu o naștere; orice fabricare, plecînd de la materia vie chtoniană (în exemplul nostru, mineralele) dobîndea o valență obstetrică: se intervenea într-un proces de creștere, se accelera maturizarea sau se provoca expulzarea embrionului. Iată de ce opera metalurgică putea fi simțită ca o operație obstetrică înainte de termen, devenind echivalentul unui avort.

Plecîndu-se de la asemenea experiențe rituale legate de tehnicile metalurgice și agricole, s-a precizat, puțin cîte puțin, ideea că omul poate interveni în ritmul temporal cosmic, că poate anticipa un rezultat natural și precipita creșterea. Nu este vorba, bineînțeles, de idei

clare, precis formulate, ci mai degrabă de presentimente, de presupuneri, de „simpatie". Totuși, aici se află punctul de plecare al acelei mari descoperiri că omul își poate asuma opera Timpului, idee pe care am găsit-o clar exprimată în textele occidentale tîrzii (v. pp. 47 și urm.). Și tot aici se află, repetăm, fundamentul și justificarea operei alchimice, *opus alchymicum*, care a obsedat imaginația filozofică aproape două mii de ani: ideea transmutației omului și a Cosmosului prin Piatra Filozofală. La nivelul mineral al existenței, Piatra realiza acest miracol: suprima intervalul temporal care separa condiția actuală a unui metal „imperfect" („crud") de condiția sa finală (cînd va fi devenit aur). Piatra realiza transmutația aproape instantaneu: ea se substituia Timpului.

8
„STĂPÎNII FOCULUI"

Alchimistul, ca și făurarul, ca și, înaintea lui, olarul, este „stăpînul focului". Prin foc el operează trecerea materiei de la o stare la alta. Olarul, care, primul, a reușit, datorită jarului, să-și întărească în mod considerabil „formele" pe care le dădea argilei, a simțit cu siguranță beția demiurgică: descoperise un agent al transmutației. Ceea ce căldura „naturală" — aceea a Soarelui sau aceea din Pîntecul Pămîntului-Mamă — cocea încet, focul o făcea într-un *tempo* neobișnuit. Entuziasmul demiurgic țîșnea din acel obscur presentiment că marele secret consta în a învăța cum să „faci mai repede" decît Natura, adică — trebuie să traducem întotdeauna în termenii experienței spirituale a omului arhaic — cum să intervii fără riscuri în procesele vieții cosmice înconjurătoare. Focul s-a dovedit a fi mijlocul de „a face mai repede", dar și de a face *altceva* decît ceea ce există în Natură: el era manifestarea unei forțe magico-religioase care ar fi putut modifica lumea și care, în consecință, nu aparține lumii terestre. Aceasta este rațiunea pentru care cele mai vechi culturi îl imaginau pe specialistul sacrului — șamanul, vraciul, magicianul — ca pe un „stăpîn al focului". Magia primitivă și șamanismul implicau „stăpînirea focului", fie că vraciul putea atinge focul fără să i se întîmple nimic, fie că producea cu propriul trup o „căldură interioară" care îl făcea „arzător", permițîndu-i să reziste la cel mai aspru frig.

Nu putem atinge aici decît în treacăt o problemă atît de complexă, pe care de fapt am abordat-o în altă parte.[1] Să notăm totuși că „a produce focul" în propriul corp este un semn al transcendenței condiției umane. După miturile anumitor popoare arhaice, femeile ailleule posedau „natural" focul în organele lor genitale; ele îl foloseau pentru a fierbe mîncarea, dar îl ascundeau de ochii bărbaților. Aceștia reușesc totuși să-l dobîndească prin viclenie.[2] Miturile reflectă atît reminiscențele unei ideologii matriarhale cît și faptul că, produs prin frecarea a două lemne, adică prin „uniunea lor sexuală", focul se afla deci, după concepția lor, în bucata care reprezenta femela. Datorită acestui simbolism, femeia este, la acest nivel cultural, „natural" vrăjitoare. Dar bărbații au devenit stăpînii focului și vrăjitorii au ajuns în cele din urmă să fie mai numeroși și mai puternici decît vrăjitoarele. La Dobu, autohtonii spun că vrăjitorii și vrăjitoarele zboară noaptea și că urmele lor se pot vedea după dîrele de foc pe care le lasă în urma lor.[3]

În mod universal, primitivii își reprezentau puterea magico-religioasă „fierbinte" și o exprimau prin termeni care însemnau „căldură", „arsură", „foarte cald" etc. Iată de ce, de altfel, magicienii și vrăjitorii beau apă sărată sau piperată și mănîncă plante extrem de picante; așa-și sporesc ei „căldura" interioară.

---

[1] A se vedea cartea noastră, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, din care împrumutăm majoritatea exemplelor care urmează.

[2] Cf. Sir James Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931, pp. 36 și urm. (Australia), 59 și urm. (Noua Guinee), 66 (Trobriand), 108 (Insulele Marchize), 161 și urm. (America de Sud) etc.

[3] *Le Chamanisme*, p. 327, după R. F. Fortune, *Sorcerers of Dobu*, Londra, 1932, pp. 150 și urm.

„Stăpînii focului“, șamani și vrăjitori, înghit cărbuni încinși, prind cu mîna fierul înroșit, calcă pe foc. Pe de altă parte, ei au o mare rezistență la frig: șamanii din regiunile arctice, ca și asceții din Himalaya, dau dovadă, datorită „căldurii lor magice“, de o rezistență care depășește imaginația.[4] Adevărata semnificație a „căldurii“ magice și a „stăpînirii focului“ nu e greu de ghicit: aceste puteri indică accesul la o anumită stare extatică sau, pe alte planuri culturale (în India, de exemplu), la o stare necondiționată, de perfectă libertate spirituală. „Stăpînirea focului“ și rezistența atît la frigul cel mai cumplit, cît și la căldura unui rug traduc în termeni sensibili faptul că șamanul sau yoginul au depășit condiția umană, participînd la condiția „spiritelor“.

Asemenea șamanilor, făurarii sînt cunoscuți ca „stăpîni ai focului“. În anumite zone, făurarul este considerat egalul, dacă nu chiar superiorul șamanului. „Făurarii și șamanii fac parte din același cuib“, spune un proverb yacut. „Soția unui șaman este respectabilă, dar soția unui făurar este venerabilă“, spune un alt proverb.[5] Și un al treilea: „Primul făurar, primul șaman și primul olar au fost frați de sînge. Făurarul era cel mai mare, iar șamanul la mijloc, între cei doi. Așa se explică faptul că șamanul nu poate provoca moartea făurarului.“[6] După credința dolganilor, șamanii nu pot „înghiți“ sufletele făurarilor, pentru că aceștia își călesc sufletele în foc; dimpotrivă, un făurar poate cuceri și arde sufletul unui șaman.[7] Urmînd miturile yacuților,

---

[4] *Le Chamanisme*, pp. 233, 327, 386 și urm., 412 și urm.

[5] *Ibid.*, p. 408.

[6] A. Popov, „Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts“, *Journal of American Folklore*, 46, 1933, pp. 257–271, spec. p. 257.

[7] A. Popov, *ibid.*, p. 258; Eliade, *Le Chamanisme*, p. 409.

făurarul ar fi învățat meseria de la o divinitate „rea", K'daai Maqsin, meșterul-făurar din Infern. Acesta locuiește într-o casă de fier, înconjurată de așchii de fier. K'daai Maqsin este un meșter renumit; el vindecă membrele zdrobite sau amputate ale eroilor. I se întîmplă să participe la inițierea șamanilor renumiți din lumea cealaltă: el le călește sufletele cum își călește fierul.[8]

Urmînd o altă tradiție, străbunul yacuților, Elliei, a fost și primul făurar. Un alt făurar mitic, Chucky, a fost monitorul războinicilor: el le făurea armele și le dădea sfaturi înțelepte. Yacuții atribuie făurarilor puterea de a vindeca prin mijloace naturale și nu cu ajutorul spiritelor, cum o fac șamanii. La a noua generație, un făurar dispune de puteri supranaturale; nu-i mai este frică de spirite și de aceea el îndrăznește să confecționeze obiecte din fier care împodobesc costumul șamanului (zgomotul fierului alungă spiritele).[9]

La toate populațiile siberiene, făurarul ocupă un rang social destul de înalt; meseria lui nu e considerată a fi una comercială: este vorba de o vocație sau de o transmisie ereditară, implicînd prin urmare secrete inițiatice. Făurarii sînt protejați de spirite speciale. În Sugnan și în alte regiuni ale Pamirului, arta făurarului este privită ca un dar al „profetului David" și de aceea făurarul se bucură de mai mult respect decît mullahul. Dar el trebuie să fie pur, fizic și spiritual. Făurăria este venerată ca un loc de cult și acolo unde nu există o casă specială pentru rugăciuni și adunări, oamenii se întîlnesc în făurărie.[10]

---

[8] A. Popov, pp. 260–261; Eliade, *op. cit.*, p. 409.
[9] W. Jochelson, *The Yakut*, 1931, pp. 172 și urm.
[10] Jochelson, *ibid.*, după J. Sarubin.

„Profetul David“ s-a substituit în mod evident unui zeu celest sau unui Erou Civilizator aborigen, așa cum se poate vedea din credințele buriate. Altădată, povestesc buriații, cînd oamenii nu cunoșteau întrebuințarea fierului, doborau animalele cu pietre, carnea o mîncau sfîșiind-o cu dinții, iar în piei se îmbrăcau cum dădea Dumnezeu. Atunci Tängri albi (zeii cei buni) l-au trimis pe pămînt pe Boshintoj, făurarul, cu fiica și cei nouă fii ai lui pentru a-i învăța pe oameni binefacerile metalurgiei: primii lor elevi au fost strămoșii familiilor de făurari. După cum relatează o altă legendă, fiii lui Boshintoj s-au căsătorit cu fiicele pămîntenilor, devenind astfel strămoșii făurarilor: nimeni nu poate deveni făurar dacă nu coboară dintr-o asemenea familie. Buriații cunoșteau de asemenea pe „făurarii negri“, tot așa cum își împărțeau Panteonul între „zeii albi“ și „zeii negri“; șamanii lor se împart în „albi“ și „negri“ (buni și răi). „Făurarii negri“, protejați de spiritele rele, sînt în mod deosebit temuți de oameni; aceștia sînt capabili să le mănînce sufletele. În timpul ceremoniilor își mînjesc fața cu funingine.

Zeii și spiritele protectoare ale făurarilor buriați nu se mulțumesc numai să-i ajute în munca lor, ci îi apără și împotriva spiritelor rele. Făurarii își au riturile lor speciale: se sacrifică un cal prin spintecare și i se smulge inima, rit specific șamanic. Sufletul calului se va duce la făurarul ceresc Boshintoj. Nouă tineri joacă rolul celor nouă fii ai lui Boshintoj, iar un bărbat care-l imită chiar pe făurarul ceresc cade în extaz, recitînd un monolog destul de lung în care relatează cum și-a trimis, *in illo tempore*, fiii pe Pămînt pentru a-i civiliza pe oameni. Apoi, atinge fierul cu limba; în vechea tradiție, personajul care-l reprezintă pe Boshintoj apucă

fierul încins cu mîna[11] — așa cum mai fac și astăzi șamanii siberieni și nord-americani.

Solidaritatea între șamanism și arta făurarului apare și în scenariile anumitor inițieri șamanice. În visele sau halucinațiile inițiatice, viitorii șamani asistă la sfîșierea lor în bucăți de către „demonii" — stăpîni ai inițierii. Or, aceste scenarii tradiționale implică mai mult sau mai puțin direct gesturi, unelte și simboluri aparținînd domeniului făurarului. Un șaman yacut a văzut, în timpul bolii sale inițiatice, cum demonii i-au secționat membrele cu un cîrlig de fier; după tot felul de operații (curățarea oaselor de carne, spălarea oaselor) demonii i-au adunat oasele și i le-au prins la loc cu fiare. Unui alt șaman, Pasărea-de-Pradă-Mamă, cu ciocul, ghearele și aripile de fier, i-a făcut trupul bucățele. Altul a fost legănat în timpul halucinațiilor inițiatice într-un leagăn de fier. În sfîrșit, dintr-o lungă relatare autobiografică a unui șaman avam-samoyed, desprindem următorul episod: viitorul șaman visează în timpul bolii inițiatice că pătrunde într-un munte unde zărește un om gol manevrînd foalele. Pe foc se află un cazan. Omul gol îl prinde cu un clește enorm, îi taie capul, îi face trupul bucățele și-l aruncă în cazan, unde-l lasă să fiarbă trei ani. În peșteră se mai aflau și trei nicovale; pe cea de a treia, cea care-i folosea pentru prelucrarea celor mai buni șamani, făurarul gol îi prelucrează capul. Apoi, îi adună oasele și i le acoperă din nou cu carne. După o altă informație, unui șaman tongus, în timpul inițierii, i se taie capul care e apoi refăcut cu piese metalice.[12] Să mai amintim că șamanul purta un costum încărcat

---

[11] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 409–410, după Sandschejew.

[12] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 48 și urm., după G. W. Ksenofontov și A. Popov.

de obiecte din fier, unele imitînd oasele, oferindu-i astfel un aspect de schelet. (A se vedea lucrarea noastră, *Le chamanisme*, pp. 143 și urm., 152 și urm.)

Din tot ceea ce am spus pînă acum, pare să rezulte că prezența fierului în trupul șamanului joacă, pînă la un anumit punct, un rol similar cu cel al cristalelor sau al altor pietre magice la vracii australieni, oceanieni sau sud-americani. Cristalele de stîncă, hrana șamanului australian sau oceanian, îi permit acestuia să vadă spiritele și sufletele, să zboare în aer etc., pentru că a asimilat sacralitatea uraniană a cristalelor căzute din cer (v., mai sus, pp. 17 și urm.). O solidaritate analoagă poate fi descifrată între fier și anumite șamanisme siberiene.[13] Faptul nu este lipsit de consecințe; fierul fiind rezervat făurarului, acesta îi sporește prestigiul magico-religios. Am văzut că originile comune ale sacralității șamanilor și făurarilor au fost probate în „stăpînirea focului". Tradusă în termeni teoretici, această „stăpînire" semnifică obținerea unei stări superioare condiției umane. Mai mult, făurarul este cel care fabrică armele eroului. Nu este vorba numai de fabricarea lor materială, ci și de „magia" cu care sînt investite; arta misterioasă a făurarului le transformă în instrumente magice. De aici și legăturile, atestate în epopei, între făurari și eroi. F. Altheim observă că aproape în toate cîntecele epice ale tuturor triburilor mongole, precum și ale turcilor, vocabula „făurar" (*darkhan*) mai înseamnă „erou" și „cavaler franc" (liber).[14] Același autor scoate în evidență importanța militară a tobei și a costumului șamanic, acesta din

[13] Nu este vorba neapărat de raporturi primitive, pentru că în alte șamanisme (oceaniene, americane) fierul nu joacă un rol important.

[14] F. Altheim, *Attila* (trad. franceză), Paris, 1952, p. 33.

urmă fiind un fel de cuirasă metalică. Făurarii se ridică uneori pînă la ranguri regale. Conform anumitor relatări, Genghis-Han a fost la origine un simplu făurar, iar legenda tribală a mongolilor leagă meseria de făurar de casa suverană.[15] În tradiția iraniană, făurarul Kavi era strămoșul dinastiei Kavya; într-o zi, „el și-a agățat șorțul de piele în vîrful unei lănci, ridicînd astfel stindardul revoltei împotriva regelui-dragon. Un simplu șorț de piele devine flamura regală a Iranului“.[16]

Să reținem acest ansamblu de solidarități: „stăpînii focului“, șamanii, făurarii, eroii, regii mitici (fondatori de dinastii). Asupra anumitor raporturi între „căldura magică“, inițierea eroică (militară) și făurar vom reveni. Pentru moment, să examinăm statutul religios și social al făurarului în alte zone culturale.

---

[15] F. Altheim, *ibid.*, p. 128, după Ohsson și Sandschejew. Cu privire la funcțiile religioase ale făurarilor tibetani, la ritualurile și mitologiile lor, la raporturile lor cu șamanii, a se vedea René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, Haga, 1956, pp. 153 și urm., 337 și urm., 467, 539; R.-A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 81, 150–151, 189, 361 și urm. etc.; Siegbert Hummel, „Der götliche Schmied in Tibet“, *Folklore Studies*, XIX, 1960, 251–272. F. Altheim, *Geschichte der Hunen*, I, Berlin 1959, 195–215.

[16] Altheim, *Attila*. Cuvîntul avestic *kavay* are și sensul de „înțelept“; *ibid.*, p. 126. Snorri povestește că regele Inge se trăgea dintr-o „colibă de făurar“; cf. H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied*, Leipzig, 1939, p. 13. A se vedea, de asemenea, Karl Jettmar, „Schmiedebrauchtum im östlichen Hindukush“, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LXXXVII, 1957, pp. 22–31.

9

FĂURARI DIVINI ȘI EROI CIVILIZATORI

Făurarul din Java este astăzi sărac, dar anumite semne arată că el se bucură încă de o poziție privilegiată. E supranumit *pande* (expert) cînd e făurar și *empu* sau *kyai* cînd este armurier (stăpîn, meșter). Dar în vechime fuziunea metalelor era considerată o muncă misterioasă și despre făurarul de *kris*, adesea onorat ca un prinț, s-a scris multă literatură. Făurarul ocupa odinioară la curte o poziție onorifică și putea reprezenta, în anumite împrejurări, chiar întreaga comunitate. În vechea Java, legăturile între făurar și prinț erau comparabille cu acelea dintre frații de sînge. Genealogia făurarilor, ca și aceea a prinților, urca pînă la zei. Și astăzi, cînd armurierul se pregătește să făurească un *kris*, atelierul este decorat ca un *kayon*, adică o incintă sacră; ofrandele aduse înainte de începerea lucrului sînt asemănătoare cu cele aduse în ceremoniile de circumcizie sau de nuntă.[1] La populația din Bali există rituri de inițiere pentru ucenicii făurari, iar în timpul lucrului se pronunță mantre, înaintea utilizării fiecărei unelte. *Pande-wesi* din Bali posedă chiar o tradiție scrisă care acreditează crearea lor

---

[1] R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 79–80, după W. H. Rassers. A se vedea, de asemenea, R. Goris, „The Position of the Blacksmith", *Bali, Studies in Life, Thought and Ritual*, Haga, 1960, pp. 289–300; D. Veerkamp, „Stummer Handel in Schmiedesagen Europas und Südasiens", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXXX, 1955; O'Connor, „Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago", *History of Religions*, 14, 1975.

prin intercesiunea lui Brahma care le-a dat, între altele, și forța mistică (*çakti*) necesară meseriei lor.[2]

Este ușor, eliminînd influențele recente, hinduiste (*mantra*, Brahma, *çakti*), să degajăm complexul originar al făurarului indonezian: mitul descendenței divine și transmisia tradițională sau scrisă a genealogiilor (un fel de poeme epice în germene), caracterul sacru al meseriei și riturile de inițiere, mistica fraternitate cu suveranii și poziția socială privilegiată. Majoritatea acestor note specifice ne-au atras atenția și în complexul mitico-ritual al făurarului siberian și central-asiatic. Să subliniem în trecere informația privitoare la genealogiile scrise care presupun existența unei îndelungate tradiții orale. Or, a cunoaște și a recita genealogiile înseamnă a face operă de preot-șaman și de poet. Raporturile între șamani, eroi și făurari sînt atestate în poezia epică central-asiatică, iar Karl Meuli, după ce a demonstrat structura șamanică a anumitor teme epice grecești, a scos foarte oportun în evidență solidaritatea între făurar și eroii-șamani în Kalevala finlandeză.[3] Anumite aspecte ale acestei simpatii între meseria de făurar și poezia epică mai sînt perceptibile în zilele noastre în Orientul Apropiat și Europa orientală, unde făurarii și căldărarii țigani sînt în general genealogiști, barzi și cîntăreți.[4] Nu putem insista aici asupra acestei probleme complexe și pasionante, care ar cere multe incursiuni, dar este important să semnalăm că făurarul, prin caracterul sacru al meseriei sale, prin mitologiile

---

[2] Forbes, *op. cit.*, după R. Goris și P. de Kat Angelino. Majoritatea făurarilor din Bali au venit în secolul al XV-lea din Java.

[3] Karl Meuli, „Scythica", *Hermes*, 70, 1935, 121–176, p. 175. Cu privire la raporturile între făurari, vrăjitori și poeți a se vedea, de asemenea, H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied und seine Werkzeuge*, pp. 95 și urm.

[4] Cf. R. Eisler, *Das Qainzeichen*, p. 111.

şi genealogiile al căror conservator este, prin solidaritatea cu şamanii şi războinicii, joacă un rol important în crearea şi difuzarea poeziei epice.

Încă din anul 1880, cu documentaţia de care putea dispune la acea vreme, Richard Andree evidenţiase faptul că muncitorii metalurgişti formează aproape pretutindeni grupuri aparte: ei sînt fiinţe misterioase pe care comunitatea este obligată să le izoleze.[5] Se cunoaşte încă destul de puţin poziţia socială şi funcţia magico-religioasă a făurarilor din America precolumbiană (cf. Forbes, *op. cit.*, p. 68). La triburile din America de nord-vest, aceştia se bucurau de o situaţie privilegiată, iar tradiţiile secrete ale meseriei se transmiteau numai membrilor familiei.[6] Chestiunea este mult mai bine cunoscută în Africa, datorită lucrărilor lui Walter Cline şi Misiunii Griaule.[7] În 1936, Cline degaja din cercetările sale următoarele concluzii:

---

[5] R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, p. 153; *id.*, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 42 şi urm. A se vedea, de asemenea, Frederick W. Robin, *The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft*, Londra, 1953; R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 62–104, „The Evolution of the Smith, His Social and Sacred Status"; republicat în *Studies in Ancient Technology*, vol. 8, Leiden, 1964, pp. 54–104.

[6] R. Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*; pp. 136 şi urm.

[7] A se vedea lucrările indicate mai jos, notele 14–17. Cf., de asemenea, M. D. W. Jeffreys, „Stone-age Smiths" (*Archiv f. Völkerkunde*, III, 1948, pp. 1–8); Luc de Heusch, „Le symbolisme du forgeron en Afrique", *Reflets du monde*, nr. 10, iulie 1956, pp. 57–70. Germaine Dieterlen, „Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale", *École pratique des hautes Études, Section des Sciences religieuses: Annuaires* 1964–1965, LXXIII, Paris, 1965, 3–28, sp. pp. 16–18. Cu privire la iniţierea făurarului african, a se vedea Ernesta Cerulli, „L'iniziazione al mestiero di fabro in Africa", *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXVII, 1956, 87–101; E. C. Lanning, „Genital Symbols on Smiths' Bellows in Uganda", *Man*, LIV, nr. 262; 167–169.

1) în cîmpiile cu ierburi înalte din nordul Africii orientale, făurarii constituie o castă destul de disprețuită, iar munca lor nu prezintă un caracter ritual accentuat; 2) dimpotrivă, în Africa occidentală, făurarii sînt în legătură cu societățile secrete de bărbați, se bucură de faima de mari magicieni și se întîlnesc în cluburi închise; 3) în Congo și regiunile învecinate, făurarii sînt grupați în societăți, asociați cu preoții și cu șefii, uneori sînt unii și aceiași, iar munca în fierărie constituie un ritual cu un mare aport de spirite și plante medicinale. Urmîndu-l tot pe Cline, trebuie să adăugăm la acest tablou faptul că tot continentul negru cunoaște complexul magico-religios al făurarului, cu secretele inițiatice, tabuurile sexuale, personificarea barosului și a nicovalei și transmiterea ereditară a profesiunii.

În afară de societățile făurarilor stabili, mai există și făurari itineranți care au reputația unor redutabili magicieni (cf. Forbes, p. 64). Și dacă populația bari de pe Nilul Alb îi tratează pe făurarii itineranți ca pe niște paria[8], populația ba lolo din Congo le poartă un mare respect și crede în descendența lor regală sau aristocratică.[9]

Această ambivalență a profesiunii făurarului negru se explică în bună parte prin istoria culturală a Africii. Cum a arătat Herman Baumann[10], civilizația paleonegroidă (înglobînd nordul Congo-ului, Nilul de Sus pînă în Abisinia, centrul și sudul Africii orientale) reprezintă adevărata civilizație a fierului african, și în sînul ei făurarul a fost respectat și a jucat un rol important: Făurarul mitic, cred ei, a adus uneltele necesare culturii solului și a devenit de fapt Eroul Civilizator,

[8] R. Andree, *Die Metalle*, pp. 9, 42.

[9] Cline, *op. cit.*, p. 22.

[10] H. Baumann și D. Westermann, *Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique* (trad. de L. Homburger), Paris, 1948.

colaborator la opera divină a creației. Făurarul este legat de pămîntul sfînt, cum sînt olarii și femeile care sapă pămîntul în căutarea aurului; în mai multe locuri (de exemplu, în Cercul cultural al Nigerului de Sus) soțiile făurarilor sînt olarii tribului (Baumann, *op. cit.*, p. 498).

În schimb, în civilizația vînătorilor de stepă, în civilizațiile hamitice pastorale, făurarii sînt disprețuiți, formînd caste separate. Fierul și uneltele fabricate de făurari nu au rolul civilizator din culturile paleonegroide. Acesta este cazul, între altele, al abisinienilor, al somalezilor (făurarii tumalși constituie o castă de paria), al populației teda (în nordul Chadului, în special în Sahara centrală) unde făurarii sînt, de asemenea, disprețuiți, formînd o castă de paria endogami (Baumann, pp. 283, 431). Populația wa-ndorobo (niloții hamitici, vînători) îi disprețuiește și ea pe făurari: aceștia nu se bucură de nici un fel de drepturi legale în comunitate și pot fi oricînd omorîți de șefii lor (Cline, p. 114). Vecinii lor, massai (niloți hamitici, nomazi, mari crescători de vite) lasă fuziunea metalului și munca în fierărie pe seama unei caste numite Il-Konnonos, foarte disprețuită (Baumann, p. 259). În credința massailor, „vecinătatea unui *kraal* de făurar riscă să aducă moartea, boala sau alte nenorociri într-un *kraal* normal. Coabitarea cu o femeie aparținînd castei făurarilor face ca bărbatul să-și piardă mințile, să dea naștere unor copii infirmi sau să fie ucis în viitorul raid. Termenul *Ol kononi* (« făurar »), aplicat unui nefăurar este injurios; a pronunța acest cuvînt după apusul soarelui înseamnă a chema năvala nocturnă a leilor sau a dușmanilor. Meseria făurarului în sine este impură“ (Cline, p. 114).

Să revenim la populațiile africane unde făurarul este onorat. La populația wa tchagga (bantu hamitizată,

agricultori), făurarii sînt în același timp temuți și onorați. Reversul medaliei este evident cînd e vorba de o căsătorie. „Oamenilor nu le place să-și mărite fetele cu un făurar pentru că acestea se expun unui mare pericol dacă vor să divorțeze. Dacă divorțul se dovedește inevitabil, făurarul își poate decontamina soția frecîndu-i trupul cu unt, în prezența mamei sale sau a altei femei martor — ceea ce amintește metoda utilizată de massai pentru îndepărtarea contaminării cu un făurar cu un obiect nou din fier — și prezentîndu-i un ciomag înainte de pronunțarea divorțului.[11] Dintre unelte, barosul conține o putere foarte specială. Înainte de a se începe fabricarea unui baros, făurarul primește de la clientul său un țap și o anumită cantitate de bere. Cu acest baros el poate să lovească magic hoțul sau dușmanul personal.[12] Făurarii nu-și pun, în general, puterile în slujba magiei negre și mulți sînt renumiți ca șamani binefăcători. Fierul oferă eficacitatea amuletelor și e considerat, între altele, ca un excelent medicament. Femeile din tribul Wa Tchagga occidental poartă inele de fier în jurul gîtului și brațelor, aceste obiecte avînd reputația de a spori fertilitatea și de a vindeca bolile copiilor (Cline, p. 116).

La populația din Katanga (cercul cultural congolez de sud), cei care lucrează metalele constituie o societate religioasă secretă (*bwanga*), comportînd o inițiere și un cult specifice (Cline, p. 119). Meșterul fondator al populației ba yeke (tribul Nyamwezi, cercul congolez de sud) colaborează cu șamanii; la balla (agricultori, cercul congolez de sud) *iron doctor* supraveghează

---

[11] Cline, *op. cit.*, p. 115; B. Guttmann, „Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken“, *Zeitsch. f. Ethnologie*, 44, 1912, pp. 81–93, spec. p. 89.

[12] B. Guttmann, *op. cit.*, pp. 83 și urm.

operația fuziunii (Cline, p 120). În Congo meridional, făurarii formează o castă ereditară „ai cărei membri se bucură de un statut social aproape egal cu cel al șamanilor, conduși fiind de un meșter numit, în general, atît *ocim banda*, vrăjitor (*witch-doctor*), cît și *ocivinda*, făurar (Cline, p. 122). La populațiile mosengere și ba sakata (cercul congolez de sud), meșterul făurar este în general fondatorul satului, iar meseria lui este ereditară (*ibid.*, p. 124). „Cumulul de funcții de făurar și de șef este atestat la un mare număr de grupuri din regiunea Congo și în special în Ogowa de Sus, unde făurarii sînt întotdeauna vrăjitori și adesea șefi; în Loango, focul sacru național este păzit de un preot-făurar; la basongue, locul făurarilor vine imediat după șefi; la ba holoholo, imediat după șefi și vînători, dar înaintea locotenenților șefului și a șamanilor" etc. (Cline, p. 125). Tivii din Nigeria de nord atribuie fierului virtutea de a asigura comuniunea între morți și vii; ei cred, între altele, că uneltele din fier participă la forța magică de care este impregnată fierăria și care se manifestă mai ales în fulger (*ibid.*, p. 126).

Miturile cosmogonice și miturile de origine ne explică situația privilegiată a făurarului african și a funcției religioase. Datorită lui Marcel Griaule și colaboratorilor lui, dispunem astăzi de o amplă documentare cu privire la mitologia Primului Făurar la dogoni (cercul cultural din Volta) și la bambara (cercul Nigerului de Sus). La dogoni, profesiunea de făurar este foarte respectată iar uneltele acestuia joacă un rol important în cult. Primul Făurar ocupă un loc esențial în mitologie. El a primit de la zeul suprem, Amma, eșantioanele principalelor semințe cultivabile, le-a ascuns în interiorul barosului, apoi, suspendat de un lanț de fier, Zeul l-a coborît pe pămînt. După o altă variantă, făurarii trăiau

la început în cer, muncind pentru Amma.[13] Dar unul dintre făurari, pentru că furase meiul Zeului, ascunzîndu-l în baros, fu coborît de Amma pe Pămînt: atingînd solul, deveni impur și, în consecință, incapabil să mai urce la cer. După o a treia variantă, cea mai completă, Strămoșul Făurar construise în cer un hambar împărțit în opt compartimente reprezentînd organele principale ale trupului uman: în fiecare compartiment, el așezase opt semințe cultivabile. Hambarul construit din pămînt celest a fost adus apoi pe pămînt de Primul Făurar, unde, risipindu-se, deveni cîmpul primordial pur, în jurul căruia s-a organizat mai tîrziu umanitatea.[14] Tot Primul Făurar celest este cel care a inventat focul, i-a învățat pe oameni agricultura și domesticirea animalelor.[15] Urmînd alte mituri, Eroul Civilizator al dogonilor, Geniul Monitor Nommo, s-a preschimbat în Făurar și a coborît pe Pămînt pentru a le dezvălui oamenilor civilizația. În cer acțiunea lui Nommo era vizibilă în timpul furtunilor: asemenea lui Däntsien Sân

---

[13] Să remarcăm simetria între mitul dogon, miturile munda și buriate privitoare la Primii Făurari celeşti; a se vedea mai sus, pp. 65 şi urm., 82.

[14] Pentru diferitele versiuni ale mitului, a se vedea Marcel Griaule, *Masques Dogons*, Paris, 1938, p. 48; *id.*, *Dieu d'eau*, 1949, pp. 52 și urm.; *id.*, „Descente du troisième verbe", *Psyché*, 13–14, 1947, pp. 1336 și urm.; G. Dieterlen și S. de Ganay, „Le génie des eaux chez les Dogons", *Miscellanea Africana*, V, Paris, 1942, pp. 6 și urm.; M. Griaule și G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, Vol. I: *Le mythe cosmogonique*, Paris, 1965; Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage : La parole chez les Dogons*, Paris, 1965, pp. 275 și urm. etc.; Harry Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*, Uppsala, 1950, pp. 16 și urm.

[15] Griaule, *Masques Dogons*, p. 49; *id.*, „Descente du troisième verbe", pp. 1335 și urm.; Dieterlen și de Ganay, „Le Génie des eaux", p. 7; H. Tegnaeus, *op. cit.*, pp. 18 și urm.

de la T'u-jen (vezi mai sus, p. 28), el scapără trăznetul și lovește pămîntul cu pietre de tunet.[16]

Înlănțuirea Făurar celest-Erou Civilizator-agricultor-rol religios al făurarului nu este monopolul dogonilor. O găsim, sub o formă mai mult sau mai puțin completă, la sawadogo (Tegnaeus, p. 35), la gurunsi (Primul Făurar = Erou Civilizator; făurarul are funcția de preot al focului și al trăznetului; *ibid.*, p. 40); la bolo, una din populațiile cele mai arhaice din Volta (conform miturilor lor, Primul Făurar, fiul Zeului suprem, a coborît pe Pămînt și a dezvăluit oamenilor focul, domesticirea și agricultura; aurarul joacă un rol important în viața religioasă și socială, el este meșterul instructor în ceremoniile de inițiere, este ghicitor și profet etc.; Tegnaeus, pp. 42 și urm.); la somoni, la pescarii bambara (un mit cosmogonic atribuie Făurarului Primordial rolul de colaborator al creației; „sacrificatorul în cinstea cultului Geniului apei trebuie să aparțină unei familii ai cărei strămoși erau făurari coborîți din cer“ (Tegnaeus, p. 47). La populația bambara, marele preot era aproape întotdeauna un făurar iar societățile secrete erau, în general, controlate de făurari. Tauxier a demonstrat că aceeași situație se întîlnește și la triburile Mande, Malinke, Uassulonke etc.[17] După un mit achanti, Făurarul coboară pe pămînt cu misiunea de a fabrica două duzini de oameni și de animale (Tegnaeus, p. 55). La tribul Ewe, făurarul și uneltele din fierărie ocupă un loc considerabil în viața religioasă. Barosul și nicovala au căzut din cer și în fața

---

[16] Griaule, *Masques Dogons*, p. 157; *id.*, *Dieu d'eau*, pp. 130 și urm.; H. Tegnaeus, pp. 20 și urm.

[17] Tegnaeus, p. 47; L. Tauxier, *Histoire des Bambara*, Paris, 1942, pp. 276 și urm.; G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris, 1951, pp. 143 și urm.

lor se prestează jurămîntul; Făurarul aduce ploaia şi poate cîştiga un război. Conform miturilor, Primul Făurar — considerat uneori ca Fiul Zeului suprem — a fost trimis de acesta pentru a desăvîrşi creaţia şi a comunica oamenilor secretul meseriilor.[18] La populaţia yoruba, Ogun, primul făurar şi primul făurar de arme, i-a învăţat vînătoarea şi a fondat societatea secretă Ogboni (Tegnaeus, pp. 82 şi urm.). Nzeanzo, Eroul Civilizator al populaţiei mbula, era în acelaşi timp făurar, medic şi monitor: el i-a învăţat toate tehnicile utile şi a instituit confreriile de făurari (*ibid.*, p. 102). La triburile Tchaba, Daka, Durru şi la triburile învecinate, mitologia Făurar-Erou Civilizator este extrem de bogată: Primul Făurar le dezvăluie nu numai focul şi mijlocul de a-şi fierbe hrana, ci şi arta de a-şi construi casele, comportamentul sexual pentru a face cît mai mulţi copii, tehnica naşterii, circumcizia, ceremonia înmormîntării etc. (*ibid.*, p. 104). Altfel spus, făurarul din tribul Durru şi din triburile învecinate are un rol socio-religios mai important decît cel al regelui (*ibid.*, p. 105). Mitologia kikuyu narează faptele a trei fraţi, Eroi Civilizatori; primul i-a învăţat domesticirea animalelor, al doilea agricultura, al treilea arta de a prelucra metalele (*ibid.*, pp. 142 şi urm.). Pentru a încheia această rapidă trecere în revistă a faptelor africane, să amintim că primul rege al Angolei a fost, conform tradiţiilor, Rege Făurar (Tegnaeus, p. 172).

Întreaga arie a culturii paleonegroide atestă un complex religios al făurarului, avîndu-şi fundamentul ideologic în mitul Făurarului celest-Erou Civilizator. Ne-am

---

[18] Există o multitudine de mituri comportînd inevitabile variante, mai ales în tradiţiile populaţiei ewe occidentale şi cele ale populaţiei ewe din est. Am rezumat esenţialul după Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur*, pp. 61–63.

înșela totuși dacă am pretinde să explicăm această valorizare rituală a făurarului numai prin rolul său în fabricarea uneltelor agricole. Făurarul și fierul nu sînt neapărat exaltați în civilizațiile agricole. O civilizație prin excelență agricolă, cum sînt slavii, nu întrebuințează fierul decît în scopuri apotropaice. În ciuda vecinătății cu două dintre cele mai vechi centre metalurgice de pe Pămînt (tauric și ieniseean), slavii au o cultură materială în care fierul nu joacă nici un rol.[19]

Trebuie, așadar, să ne adresăm mitologiilor și ideologiilor religioase pentru a înțelege funcția făurarului. Or, așa cum am văzut, Făurarul celest este fiul, mesagerul sau colaboratorul Zeului suprem: desăvîrșește opera acestuia și, în majoritatea cazurilor, o face în numele său. „Civilizația" adusă de Făurarul celest nu se reduce numai la organizarea lumii (ea însăși fiind aproape o cosmologie), ea este și de ordin spiritual: Făurarul-Monitor continuă și perfecționează lucrarea Zeului, oferindu-i omului posibilitatea de a-i înțelege misterele. De aici rolul pe care-l joacă în inițierile de pubertate și în societățile secrete și importanța sa în viața religioasă a comunității. Chiar legăturile lui cu suveranii și cu șefii, cu care se confundă în anumite ținuturi, sînt de origine religioasă.

În privința disprețului față de făurar la massai și la alte populații hamitice, trebuie să ținem cont nu numai de faptul că aceste populații nu practică agricultura, dar și de ambivalența magico-religioasă a fierului; ca orice obiect sacru, metalul este în același timp periculos și benefic. Atitudinea ambivalentă în privința metalelor și a făurarului este atestată aproape pretutindeni în lume.

---

[19] Evel Gasparini, *L'Ergologia degli Slavi*, Veneția, 1951, pp. 172 și urm., 179.

10
FĂURARI, RĂZBOINICI, MAEȘTRI AI INIȚIERII

Nu ne vom ocupa decît în trecere de un alt grup de mituri în care legăturile între Făurarii divini și Zei se situează într-un plan diferit: celebra temă mitologică a luptei între Zeul celest (mai exact Zeul uraganului) și dragonul acvatic. Lupta are ca miză esențială suveranitatea lumii, dar ea implică întotdeauna și o dimensiune cosmică: după ce l-a învins pe monstru, Zeul creează lumea din trupul acestuia (tema Marduk-Tiamat) sau, în alte variante, el organizează lumea, îi asigură un fundament solid „legînd" monstrul și aruncîndu-l în adîncurile pămîntului.[1] Or, în majoritatea versiunilor acestui mit, Zeul primește armele lui minunate, cu care învinge în război, de la un zeu-făurar. În textul cananeean *Poemul lui Baal*, zeul Kôshar-wa-Hasis (lit. „abil și viclean") făurește pentru Baal două măciuci cu care acesta îl va doborî pe Yam, Domnul mărilor și al apelor subterane.[2] În mitologia ugaritică, Kôshar are rang de făurar divin. După tradiția transmisă prin Sanchoniaton, Chusôr a fost primul care a descoperit fierul (Gaster, *Thespis*, p. 154, comentariu).

---

[1] Cu privire la acest mit, a se vedea în ultimă instanță M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, vol. I, 1981, pp. 74 și urm.

[2] A se vedea textul tradus și bogat comentat în Theodor H. Gaster, *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, New York, 1950, pp. 154 și urm.

Într-o versiune egipteană, Ptah (Zeul-Olar) făureşte armele care-i vor permite lui Horus să-l învingă pe Set. Şi, tot la fel, făurarul divin Tvashitri va făuri armele lui Indra pentru bătălia sa cu Dragonul Vrtra; Hefaistos făureşte fulgerul graţie căruia Zeus îl va învinge pe Typhon; Thor ucide şarpele Midhgardhsormr cu barosul său Mjölnir, făurit de pitici, replică scandinavă a Ciclopilor.

Dar cooperarea între Făurarul divin şi Zei nu se limitează la ajutorul oferit în bătălia pentru suveranitatea lumii. Făurarul este şi arhitectul şi meseriaşul Zeilor. Kôshar făureşte arce pentru Zei, dirijează construcţia palatului lui Baal şi ornamentează sanctuarele altor divinităţi. Theodor Gaster remarca, între altele, că acest Zeu-Făurar are legătură cu muzica şi cîntecul. Sanchoniaton spune că Chusôr a inventat, de asemenea, arta „de a vorbi bine“ şi arta de a compune incantaţii şi cîntece. În textele ugaritice, cîntăreţii sînt numiţi *kôtarât*. Solidaritatea între meseria de făurar şi cîntec este limpede marcată în vocabularul semitic: arabul *q̣-y-n*, „a făuri“, „a fi făurar“ este înrudit cu termenul ebraic siriac şi etiopian care desemnează acţiunea de „a cînta, de a intona o lamentaţie funebră“.[3] Este inutil să reamintim etimologia cuvîntului „poet“, din grecul *poiêtês*, „fabricant“, „cel care face“ şi vecinătatea semantică a cuvîntului „artizan“ (meseriaş) şi „artist“. Sanscritul *taksh*, „a fabrica“, este întrebuinţat pentru a exprima compoziţia cîntecelor din *Rig Veda* (I, 62, 13; V; 2 II). Vechiul scandinav *lotha-smithr*, „cîntec-făurar“ şi termenul renan *reimschmied*, „*poetaster*“, subliniază şi mai clar legăturile intime între profesia făurarului şi arta poetului şi a muzicianului (Gaster, *ibid.*). După

---

[3] Ginsgberg, citat de Th. H. Gaster, *Thespis*, p. 155.

opinia lui Snorri, Odin şi preoţii lui se numesc „făurari de cîntec" (Ohlhaver, *Die germanische Schmiede*, p. 11). S-au remarcat aceleaşi raporturi la turco-tătari şi mongoli, unde făurarul este asociat eroilor, cîntăreţilor şi poeţilor (a se vedea mai sus, p. 85). Trebuie să-i amintim şi pe ţiganii nomazi, făurari, căldărari, muzicieni, războinici şi ghicitori. Numele pe care şi-l dau ei înşişi este în Europa rom, în Armenia lom, în Persia dom, în Siria dom sau dum. „Or", scrie Jules Bloch, „dom este în India numele unui trib sau, mai degrabă, al unui conglomerat de triburi, foarte răspîndite şi cunoscute din Antichitate."[4] În textele sanscrite, ei sînt asociaţi muzicienilor, neprihăniţilor, dar sînt cunoscuţi mai ales ca muzicieni şi făurari. Nu e lipsit de interes să constatăm că anumite raporturi între topitori şi făurarii asûr — la care ne-am mai referit (pp. 65 şi urm.) şi *domi*: înaintea dinastiei actuale, domnea la asûri o dinastie Dom, venită poate din nord.[5]

Se pare deci că există, la niveluri culturale diferite (indiciu al unei mari vechimi), o legătură intimă între arta făurarului, ştiinţele oculte (şamanism, magie, vindecare etc.) şi arta cîntecului, a dansului şi poeziei. Aceste tehnici solidare par, pe deasupra, transmise într-o atmosferă impregnată de sacru şi mister, comportînd iniţieri, ritualuri specifice, „secrete ale meseriei". Sîntem departe de a descifra toate articulaţiile şi toate aspectele acestui complex ritual, iar unele ne vor rămîne pentru totdeauna inabordabile. Cîteva grupuri de mituri şi ritualuri metalurgice pe care le-am trecut în revistă sînt suficiente pentru a ne da o idee asupra

---

[4] Jules Bloch, *Les Tsiganes*, Paris, 1953, p. 28.

[5] W. Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, p. 9; Jules Bloch, *Les Tsiganes*, p. 30.

extremei lor complexități, pentru a ne face să bănuim variatele concepții ale lumii pe care le implică. Un element se arată totuși constant: sacralitatea metalului și, prin urmare, caracterul ambivalent, excentric, misterios al muncii minerului și metalurgistului. Așa cum am mai amintit (pp. 27 și urm.), anumite teme mitologice ale vîrstelor litice anterioare au fost integrate în vîrsta metalelor. Este, mai ales, semnificativ faptul că simbolismul „pietrei fulgerate“ care asimila proiectilele, praștiile, cu trăznetul s-a dezvoltat intens în mitologiile metalurgice. Armele pe care zeii-făurari sau făurarii divini le făuresc pentru zeii uranieni sînt trăznetul și fulgerul. Acesta este cazul, de exemplu, al armelor prezentate de Tvashtri lui Indra. Măciucile lui Ninurta se numeau „zdrobește oameni“ și „sfărîmă oameni“, fiind asimilate cu trăznetul și fulgerul. În același fel în care trăznetul și fulgerul erau „armele“ lui Zeus, iar barosul (*Mjölnir*) lui Thor era trăznetul. Măciucile „săreau“ din mîna lui Baal, Kôshar făurindu-i arme care pot fi proiectate la distanțe foarte mari (Gaster, *op. cit.*, p. 158). Zeus își trimite trăznetul foarte departe.

Sesizăm înlănțuirea imaginilor: trăznet, „piatră fulgerată“, amintire mitologică a vîrstei litice, magica armă care lovește departe (și uneori revine în mîna stăpînului ca un bumerang; cf. barosul lui Thor). Se pot descifra aici urmele unei mitologii a lui *homo faber*, se poate ghici aura magică a uneltei fabricate, prestigiul excepțional al artizanului și muncitorului, și, mai ales, în epoca metalelor, al făurarului. Este semnificativ, în orice caz, că, spre deosebire de mitologiile preagricole și premetalurgice în care zeul celest stăpînește ca pe o prerogativă naturală trăznetul și toate celelalte epifanii meteorologice, în mitologiile popoarelor istorice (Egipt, Orientul Apropiat, indo-europenii), zeul uraganului

primește arme —fulgerul și trăznetul — de la un făurar divin. Se poate constata aici victoria mitologizată a lui *homo faber*, victorie care anunță deja supremația vîrstelor industriale viitoare. Din miturile Făurarilor care-i ajută pe zeii „supremi“ să-și asigure supremația reiese importanța extraordinară acordată *fabricării uneltei*. Bineînțeles, o asemenea *fabricație* păstrează foarte mult timp un caracter magic sau divin, căci orice „creație“, orice „construcție“ nu poate fi decît o lucrare supraumană. Mai trebuie menționat, în sfîrșit, un ultim aspect din această mitologie a făurarului de unelte: muncitorul se străduiește să imite modelele divine. Făurarul zeilor fabrică arme asimilate trăznetului și fulgerului („arme“ pe care zeii celești ai mitologiilor premetalurgice le posedau în mod natural); la rîndul lor, făurarii umani imită munca patronilor supraumani. Trebuie să subliniem însă că, pe plan mitologic, acțiunea de imitare a modelelor divine se vede înlăturată în favoarea unei noi teme: importanța muncii de fabricare, capacitățile demiurgice ale muncitorului și, în cele din urmă, apoteoza lui *faber*, a aceluia care „creează“ obiecte.

Sîntem ispitiți să căutăm în această categorie de experiențe primordiale sursa tuturor complexelor mitico-rituale în care făurarul și artizanul divin sau semidivin sînt în același timp arhitecți, dansatori, muzicieni și vrăjitori-lecuitori. Fiecare din aceste haruri pune în lumină un aspect diferit al marii mitologii „a îndemînării“, adică a stăpînirii secretului ocult de „fabricare“, de „construire“. Cuvintele unui cîntec au o forță creatoare considerabilă: se creează obiecte cîntînd cuvintele necesare. Väinämöinen „cînta“ o barcă, adică o construia modulînd un cîntec compus din cuvinte magice; dar, cum îi lipsesc ultimele trei cuvinte, îl va

întreba pe un magician celebru, Antero Vipunen. „A face" ceva înseamnă a cunoaşte formula magică pentru a-l „inventa" sau „a-l face să apară" spontan. Se vede de aici că artizanul este un magician cunoscător al unor secrete — în acelaşi fel în care orice meserie comportă o iniţiere transmisă printr-o tradiţie ocultă. Cel care *face* lucruri eficiente este cel care *ştie*, cel care deţine secretul de a le face.

Aşa se explică în mare parte funcţia făurarului mitic african în calitatea sa de Erou Civilizator: a fost însărcinat de zeu să desăvîrşească creaţia, să organizeze lumea şi, pe deasupra, să-i educe pe oameni, adică să le reveleze cultura. Este important să subliniem mai ales rolul făurarului african în iniţierile de pubertate şi în societăţile secrete: şi într-un caz şi în celălalt, este vorba de o revelaţie a misterelor, cu alte cuvinte, de cunoaşterea realităţii ultime. Se presimte chiar în acest rol religios al făurarului o replică a misiunii de Erou Civilizator a făurarului divin: colaborează la formarea spirituală a tinerilor, îndeplinind funcţia de monitor, fiind pandantul terestru al Primului Monitor coborît din cer *in illo tempore*.

S-a remarcat[6] că anumite grupe de personaje mitice — telcinii, cabirii, cureţii, dactylii — constituiau în acelaşi timp confrerii secrete legate de mistere şi obşti de lucrători în metal. Conform diverselor tradiţii, telcinii au fost cei dintîi care au prelucrat fierul şi bronzul, dactylii ideeni au descoperit fuziunea fierului iar cureţii prelucrarea bronzului; aceştia din urmă erau faimoşi pentru un dans deosebit pe care-l executau ciocnindu-şi

---

[6] L. Gernet şi A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, pp. 78 şi urm.; cf. Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, I, pp. 53 şi urm. etc.

armele. Cabirii, ca și cureții, erau numiți „meșterii cuptoarelor“, „puternici prin puterea focului“ și cultul lor s-a răspîndit în toate zonele Mediteranei orientale.[7] Dactylii erau preoți slujitori ai Cybelei, divinitate a munților, dar și a minelor și a cavernelor, avîndu-și sălașul în inima muntelui.[8] „Conform anumitor opinii, dactylii erau împărțiți în două grupe, douăzeci de ființe bărbați la dreapta, treizeci și două de ființe femei în stînga. Sau: dactylii de stînga erau vrăjitori a căror operă era distrusă de dactylii de dreapta. « Jumătățile de strană » repartizate în jurul vetrei [...] pentru sexe opuse evocă un rit al hierogamiei [...] sau al luptei sacre [...], curios de aproape de hierogamiile și sacrificiile chineze.“[9] Conform unei tradiții transmise de Clement din Alexandria (*Protrepticul*, II, 20), coryobanții, cărora li se spunea tot cabiri, erau trei frați; al treilea a fost ucis de ceilalți doi, care i-au îngropat capul la poalele muntelui Olimp. Această legendă privind originile misterelor era legată, am văzut (p. 70), de mitul despre originea metalelor.

Or, acest grup de metalurgiști mitici are legături cu magia (dactylii, telcinii etc.), cu dansul (coryobanții,

---

[7] J. de Morgan, *La Préhistoire orientale*, Paris, 1927, III, pp. 173 și urm. În legătură cu toate acestea, vezi articolele respective din *Real-Enzyklopädie* de Pauly și Wissova. Înregistrarea exhaustivă a surselor textuale și epigrafice în volumul lui Bengt Hemberg, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950.

[8] Cf. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades*, Paris, 1892, p. 269 etc.; Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen in hellenistisch-römischer Zeit*, Berlin, 1930, p. 59; Bengt Hemberg, „Die idaiischen Daktylen“, *Eranos*, 50, 1925, pp. 41–59. În privința relațiilor între dactyli și zeițele mediterane, a se vedea U. Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, pp. 188 și urm., 202 și urm. Cu privire la funcțiile obstetrice ale dactylilor, *ibid.*, p. 204.

[9] Gabriel Germain, *Genèse de l'Odyssée*, Paris, 1954, p. 164.

cureții), cu misterele (cabirii etc.) și inițierea tinerilor cureți.[10] Depistăm aici urmele mitologice ale unor vechi stări de lucruri în care confreriile jucau un rol important în misterele de inițiere. H. Jeanmaire a subliniat în mod oportun funcția de „monitori“ a cureților în ceremoniile inițiatice legate de treptele de vîrstă: educatori și maeștri în inițiere, cureții amintesc prin anumite caracteristici de misiunea Făurarilor-Eroi Civilizatori africani. Or, e semnificativ faptul că, într-un stadiu ulterior de cultură, infinit mai complex, funcția inițiatică a făurarului și a potcovarului se menține destul de bine conturată. Potcovarul participă la faima meșteșugului făurarului și la simbolismele cristalizate în jurul calului. Nu e vorba de calul de tracțiune folosit pentru carul de război, ci de un cal de munte descoperit de nomazii cavaleri ai Asiei centrale. În acest ultim context cultural, calul a fost subiectul unor numeroase creații mitologice. Calul și călărețul au ocupat un loc considerabil în ideologiile și ritualurile „societăților de bărbați“ (*Männerbünde*), și aici îl vom întîlni și pe potcovar: calul-fantomă vine în atelierul lui, uneori cu Odin sau cu trupa „vînătorii furioase“ (*Wilde Heer*), pentru a fi potcovit.[11] În anumite regiuni din Germania și Scandinavia, potcovarul participă, pînă într-o epocă foarte recentă, la scenarii inițiatice de tip *Männerbünd*: în Steiermark, el potcovește „calul de cursă“ (adică un cal-manechin), ucigîndu-l pentru a-l reînvia (Höfler, p. 54); în Scandinavia și în Germania de nord, pot-

---

[10] Cf. H. Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, Lille, 1939. R. Pettazzoni, *I Misteri*, Bologna, 1924, pp. 71 și urm.; K. Kerény, „Mysterien der Kabiren“, *Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, pp. 11–60.

[11] Otto Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt pe Main, 1934, pp. 53 și urm. Cf. și H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied*, pp. 95 și urm.

covirea este un rit inițiatic de intrare în societățile secrete de bărbați, dar și un rit de nuntă (*ibid.*, pp. 54–55). Așa cum a arătat Höfler (spec. p. 54), ritualul potcovirii, al morții și al reînvierii „calului" (cu sau fără un sens cavaleresc) cu ocazia nunții, marchează în același timp despărțirea mirelui de grupul de celibatari și intrarea în categoria oamenilor însurați.

Făurarul și potcovarul joacă un rol analog în ritualurile „Societăților de bărbați" japoneze.[12] Zeul făurar se numește *Ame no ma-hitotsu no kami*, „divinitatea chioară a cerului". Mitologia japoneză prezintă un anumit număr de divinități chioare, cu un singur picior, inseparabile de *Männerbünde*: aceștia sînt zei ai trăznetului și ai munților sau demoni antropofagi (Slawik, p. 698). Or, și Odin e reprezentat ca un bătrîn chior, sau cu vederea slabă, cînd nu e orb de-a binelea (Höfler, p. 181, nota 56). Pe de altă parte, calul-fantomă care apare în atelierul unui potcovar e și el chior. E vorba aici de un motiv mitico-ritual destul de complex, al cărui studiu nu-l putem întreprinde acum.[13] Ne interesează doar faptul că e vorba de un scenariu pentru *Männerbünde* în care infirmitățile personajelor (lipsa unui ochi, a unui picior etc.) amintesc de epoca mutilărilor inițiatice sau vorbesc despre înfățișarea maeștrilor în inițiere (scunzi, pitici etc.). Zeitățile marcate de o invaliditate erau puse în legătură cu „străinii", „oamenii munților", „piticii subterani", cu acele populații de munte, excentrice, înconjurate de mister și, în general, faimoase

---

[12] Alexander Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte*, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 697–764, spec. pp. 697 și urm.

[13] Despre mutilările inițiatice ale magicienilor și făurarilor, a se vedea Marie Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien*, Paris, 1957.

pentru metalurgiştii lor neîntrecuţi. În mitologiile nordice, piticii erau cunoscuţi ca admirabili făurari; şi cîteva zeiţe se bucurau de aceeaşi faimă.[14] Tradiţia unei populaţii scunde, dedicată în întregime muncilor metalurgice şi trăind în adîncurile pămîntului, este atestată şi în alte părţi. Dogonii credeau că primii locuitori ai ţinutului, mitici, fuseseră negrillos, astăzi dispăruţi sub pămînt: făurari neobosiţi, mai făceau şi astăzi să se audă zgomotul baroaselor lor.[15] „Societăţile de bărbaţi" războinici, atît din Europa cît şi din Asia centrală şi extrem-orientală (Japonia), comportau ritualuri iniţiatice în care făurarul şi potcovarul îşi aveau locul lor. Se ştie că după creştinarea Europei nordice, Odin a fost asimilat Diavolului, iar „Vînătoarea furioasă" hoardelor de damnaţi. S-a făcut un mare pas spre asimilarea făurarului şi a potcovarului cu diavolul.[16] „Stăpînirea focului", comună vrăjitorilor, şamanilor şi făurarilor a fost considerată în creştinism ca o operă diabolică: una din cele mai frecvente imagini populare îl prezintă pe diavol scuipînd flăcări. Sîntem aici poate în prezenţa ultimei transformări mitologice a imaginii arhetipale a „Stăpînului focului".

Odin-Wotan era stăpînul *wut*-ului, acel *furor religiosus* (*Wotan, id est furor*, scria Adam von Bremen). Or, *wut*, asemenea altor termeni ai vocabularului religios indo-european (*furor, ferg, menos*), exprima „mînia" şi „căldura extremă" provocate de ingestia ex-

[14] Cf. referinţele grupate de Stith Thompson, *Subject-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1932, vol. III, p. 87 (pitici-făurari), III, 39 (zeiţe metalurgiste).

[15] H. Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur*, p. 16.

[16] Cf. Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s.v. Schmied, Teufel; Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens*, Berna, 1952, p. 118 şi urm.

cesivă de putere sacră. Războinicul se încălzește în timpul luptei inițiatice, producînd căldura care ne aduce aminte de „căldura magică“ a șamanilor și yoginilor (a se vedea pp. 79 și urm.). În acest plan, războinicul seamănă cu alți „stăpîni ai focului“ — magicieni, șamani, yogini, făurari. Astfel, raporturile precizate mai sus, între Zeii combatanți (Baal, Indra etc.) și făurarii divini (Kôshar, Tvashtr etc.), se clarifică: făurarul divin lucrează cu focul, zeul războinic, prin *furor*, produce magic focul în propriul trup. Prin intimitatea, prin „simpatia“ cu focul, experiențe magico-religioase atît de diferite devin convergente, solidarizînd vocații atît de disparate cum sînt cele ale șamanului, făurarului, războinicului și misticului.

Semnalăm încă o temă folclorică europeană, comportînd motivul reîntineririi prin focul din cuptor.[17] Isus Cristos (sau sfîntul Petru, sfîntul Nicolae, sfîntul Ilie) joacă rolul unui făurar potcovar vindecînd bolnavii și întinerindu-i pe bătrîni prin introducerea într-un cuptor încins sau strunjindu-i pe o nicovală. Un soldat, un preot (sfîntul Petru etc.) sau un făurar încearcă să repete miracolul cu o bătrînă, o soacră etc.): eșuează lamentabil. Dar Isus Cristos îl salvează pe imprudentul făurar reînviind victima din propriile-i oase sau cenușă. Într-un număr de basme, Isus Cristos apare într-o fierărie care poartă următoarea inscripție: „Aici locuiește « meșterul meșterilor ».“ Intră un om cu un cal de potcovit și Isus obține de la făurar permisiunea de a face el oficiul de potcovar; ridică unul după altul picioarele calului, le pune pe nicovală, încălzește fierul, potrivește potcoavele și le bate în cuie. Aruncă apoi în

[17] Tema a fost exhaustiv studiată de C. Manstrander, în 1912, și Carl-Martin Edsman în 1949 (*Ignis Divinus*, pp. 30 și urm.).

foc o bătrînă (pe soția fierarului, soacra acestuia etc.) pentru ca apoi, bătînd-o pe nicovală, să facă din ea o tînără foarte frumoasă. Făurarul încearcă și el, cu rezultatul pe care-l cunoaștem. (Edsman, *Ignis Divinus*, pp. 40, 82 și urm.)

Aceste basme populare mai păstrează încă amintirea scenariului mitico-ritual în care focul joacă rolul unei probe inițiatice, fiind în același timp și un agent de purificare și transmutație (botezul focului în creștinismul primitiv și în gnosticism constituie unul dintre exemplele cele mai elaborate ale unui asemenea scenariu).[18] Isus este prezent în aceste creații folclorice ca „stăpîn al focului" prin excelență și potcovar înzestrat cu virtuți magice, ceea ce dovedește, indirect, persistența credințelor unei netăgăduite antichități. „Stăpînul focului", ca și focul însuși, este susceptibil de diferite valorizări: poate fi divin sau demonic. Există un foc celest care arde în fața tronului lui Dumnezeu și unul infernal care arde în gheenă. În folclorul religios și laic al Evului Mediu, Isus, asemenea diavolului, se dovedește „stăpîn al focului". Pentru studiul nostru este important de reținut faptul că imaginile mitice ale făurarului și potcovarului și-au exercitat vreme îndelungată influența asupra imaginației populare și că aceste povești continuă să fie încărcate de semnificații inițiatice. (Firește, putem discuta despre semnificațiile care sînt încă evidente sau accesibile la modul conștient auditoriului, dar a limita astfel problema înseamnă a păcătui printr-un exces de realism. Un basm nu se adresează unei conștiințe treze, secularizate: acesta își exercită stăpînirea asupra celor mai profunde zone ale

[18] A se vedea C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu*, Uppsala, 1940, spec. pp. 93 și urm., 134 și urm., 185 și urm.

psyché-ului, hrănește și stimulează imaginația. Simbolismele inițiatice ale focului și ale făurăriei, ale morții și reînvierii prin foc, ale refăuririi pe nicovală etc. sînt clar atestate în miturile și ritualurile șamanice (cf. mai sus pp. 82 și urm.). Imagini similare, născute din basme, acționează direct asupra *psyché*-ului auditoriului, chiar dacă la modul conștient acesta nu-și dă seama de semnificația primară a unui simbol sau altuia.)

11

ALCHIMIA CHINEZĂ

S-ar putea spune, într-o anumită măsură, că în China n-a existat soluție de continuitate între mistica metalurgică și alchimie. Marcel Granet observase că originile daoismului „urcă pînă la confreriile de făurari, cele mai prestigioase deținătoare ale artelor magice și ale secretului primelor puteri“ [1]. Or, tehnicile alchimice se propagă prin mediile daoiste și neodaoiste. După cum se știe, daoismul a integrat și a revalorizat un mare număr de tradiții spirituale din vremuri imemoriale. Pentru a nu da decît un exemplu, amintim doar metodele arhaice pentru a recuceri spontaneitatea și beatitudinea „vieții animale“, adoptate, și cu mare grijă conservate, de maeștrii daoiști; or, asemenea practici coboară în linie dreaptă din protoșamanismul popoarelor de vînători, ceea ce înseamnă o vechime foarte mare (cf. lucrarea noastră *Le chamanisme*, pp. 402 și urm.).

Să nu ne lăsăm însă înșelați: continuitatea nu înseamnă identitate. „Situația“ alchimistului chinez nu poate fi aceeași cu a făurarului sau a misticilor arhaici. „La daoiști, al căror cuptor alchimic este moștenitorul anticei făurării. Nemurirea nu mai este (cel puțin din a doua dinastie Han) rezultatul făuririi unei ustensile magice (care cerea un sacrificiu), ea este dobîndită de către cel

---

[1] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1928, p. 611.

care știe să producă « divinul cinabru ». Începînd din acest moment, s-a descoperit un nou mijloc de divinizare: era de ajuns să se absoarbă aurul potabil sau cinabrul pentru a deveni asemenea zeilor."[2] Alchimistul, mai ales în epoca neodaoistă, se străduia să regăsească „vechea înțelepciune", depășită, înșelată sau mutilată prin transformarea societății chineze. Alchimistul era un artizan și în același timp un învățat: predecesorii — vînători, olari, făurari, dansatori, agricultori, extatici — trăiau în sînul tradițiilor care se transmiteau oral, prin inițieri și „secrete ale meseriei". Chiar de la început, daoismul a privit cu simpatie, cu fervoare chiar, pe reprezentanții acestor tradiții; de aici a izvorît aplecarea daoiștilor către „superstițiile populare": tehnici dietetice, gimnice, coregrafice, respiratorii, practici extatice, magice, șamanice, spiritiste etc. Totul ne duce cu gîndul la faptul că, la nivel „popular", unde sînt căutate, anumite practici tradiționale au suferit numeroase schimbări: să ne amintim numai varietățile aberante ale anumitor tehnici șamanice ale extazului (cf. lucrarea noastră *Le chamanisme*, pp. 398 și urm.). Daoiștii au presimțit totuși sub crusta acestor „superstiții" existența unor fragmente autentice de „înțelepciune populară" și, străduindu-se să le culeagă, și le-au însușit.

Din această zonă dificil de precizat, în care străbăteau tradițiile unei netăgăduite antichități — derivînd din situații spirituale decisive: extaze și învățături legate de magia vînătorii, de descoperirea olăritului, de agricultură, de metalurgie etc. — din această zonă în care mai viețuiau intuiții și comportamente arhaice, refractare la vicisitudinile istoriei culturale, daoiștii își recoltau rețetele, secretele, instrucțiunile. Astfel, se

[2] Max Kaltenmark, *Le Lie-Sien Tchouan*, Pekin, 1953, p. 18.

poate spune că daoiştii, în ciuda inevitabilelor inovaţii, reluau şi prelungeau o tradiţie protoistorică. Ideile lor asupra longevităţii şi nemuririi aparţineau sferei mitologiilor şi folclorului cvasiuniversal. Noţiunile de „iarba nemuririi", de substanţe animale sau vegetale încărcate de „vitalitate" şi purtătoare ale elixirului tinereţii, asemenea miturilor regiunilor inaccesibile locuite de nemuritori, fac parte dintr-o arhaică ideologie care depăşeşte graniţele Chinei. Nu se pune problema de a le examina aici. (A se vedea cîteva exemple în Nota K.) Să semnalăm numai în ce sens intuiţiile întîlnite în stare elementară în mitologiile şi riturile topitorilor şi făurarilor au fost reluate şi interpretate de alchimişti. Va fi cu deosebire instructiv să punem în lumină dezvoltarea ulterioară a cîtorva idei fundamentale privitoare la creşterea mineralelor; transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului. Cît despre complexul ritual „făurari — confrerii iniţiatice — secrete ale meseriei", ceva din structura lui s-a transmis alchimistului chinez şi, de altfel, nu numai lui: iniţierea de către un maestru şi comunicarea iniţiatică a secretelor au continuat mult timp să constituie o normă a învăţăturii alchimice.

Specialiştii nu sînt de acord asupra originilor alchimiei chineze; se mai discută încă asupra datelor primelor texte care menţionează operaţiile alchimice. După H. Dubs, primul document ar data din anul 144 înainte de Cristos: în acel an un edict imperial ameninţa cu executarea publică pe toţi cei surprinşi în flagrant delict de contrafacere a aurului.[3] Dar, aşa cum

[3] Textul este reprodus de H. Dubs, *Beginnings of Alchemy*, p. 63. Pentru o bibliografie esenţială a alchimiei chineze, a se vedea Nota J.

foarte bine a arătat J. Needham[4], contrafacerea aurului nu constituia propriu-zis o „metodă" alchimică. În China, ca și în alte zone, alchimia se definește printr-o dublă credință: 1) credința în tranșmutarea metalelor în aur și 2) credința în valoarea „soteriologică" a operațiilor săvîrșite pentru obținerea acestui rezultat. Referințele precise la aceste două credințe sînt atestate în China începînd cu secolul al IV-lea înainte de Cristos. S-a căzut de acord ca Tsu-Yen, un contemporan al lui Mencius, să fie considerat „fondatorul" alchimiei (cf. Dubs, p. 77; J. Needham, p. 12). În secolul al II-lea înainte de Cristos, raportul între pregătirea aurului alchimic și obținerea longevității-nemuririi este clar recunoscut de Liu-An și alți autori (Needham, p. 13).

Alchimia chineză se constituie, ca disciplină autonomă, folosind: 1) principiile cosmologice tradiționale; 2) miturile legate de elixirul nemuririi și Sfinții Nemuritori; 3) tehnicile care urmăreau în același timp prelungirea vieții, beatitudinea și spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente – principii, mituri și tehnici — aparțineau moștenirii culturale a protoistoriei și ar fi o greșeală să credem că data primelor documente care le atestă este și cea a vîrstei lor. Solidaritatea între „pregătirea aurului", obținerea „drogului nemuririi" și „invocarea" Nemuritorilor este evidentă: Luan Tai se prezintă în fața împăratului Wu, asigurîndu-l că poate opera aceste trei miracole, dar nu reușește decît să „materializeze" pe Nemuritori.[5] Magicianul Li-Chao-kiun recomanda împăratului Wu Ti din dinastia Han: „Faceți

[4] *Science and Civilisation in China*, vol. V, 2, pp. 47 și urm. Opiniile lui Joseph Needham despre alchimia chineză sînt prezentate în nota J.

[5] Edouart Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien*, Paris, 1897, III, p. 479.

sacrificii cuptorului (*tsao*) și veți putea aduce ființele (supranaturale); cînd aceste ființe (supranaturale) se vor prezenta, pulberea de cinabru va putea fi transmutată în aur galben; cînd aurul galben se va ivi, veți putea face din el ustensile din care să beți și să mîncați și vă veți bucura de o prelungită longevitate. Cînd longevitatea vi se va prelungi, veți putea să-i vedeți pe preafericiții (*hsien*) din insula P'ong-lai care se află în mijlocul mărilor. După ce îi veți fi văzut și veți fi făcut sacrificiile *fong* și *chan*, atunci nu veți mai muri niciodată" (Sse-ma-Ts'ien, vol. III; p. 465). Un alt personaj celebru, Liu Hsiang (79 înainte de Cristos) a pretins că „face aur", dar n-a reușit (textele în Dubs, p. 74). Cîteva secole mai tîrziu, cel mai cunoscut alchimist chinez, Pao Pu'tzu (pseudonimul lui Ko Hung, 254–334) încearcă să explice eșecul lui Liu Hsiang, afirmînd că acesta nu poseda „adevărata medicină" („piatra filozofală"), că nu era pregătit spiritual (alchimistul trebuie să postească o sută de zile, să se purifice cu parfumuri etc.). Nu se poate efectua o transmutație într-un palat, adăuga Pao Pu'tzu; trebuie să trăiești în solitudine, despărțit de profani. Cărțile sînt insuficiente; ceea ce se află în cărți nu e folositor decît pentru debutanți, restul e secret și se transmite numai pe cale orală etc.[6]

Căutarea elixirului era deci legată de căutarea insulelor depărtate și misterioase unde trăiau „Nemuritorii": a-i întîlni pe Nemuritori înseamnă a-ți depăși condiția umană și a participa la o existență beatifică și

[6] A se vedea rezumatul dat de Dubs, pp. 79–80 și indicațiile bibliografice suplimentare în lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, București, 1993, p. 250, n. 12. Cu privire la traducerile din Pao Pu'tzu, a se vedea Nota J.

atemporală. Căutarea Nemuritorilor din insulele îndepărtate i-a preocupat pe primii împărați din dinastia Tsin (219 înainte de Cristos; Sse-ma-Ts'ien, *Mémoires*, II, 143, 152; III, 437) și pe împăratul Wu din dinastia Han (110 înainte de Cristos; *ibid.*, III, 499; Dubs, p. 66).

Căutarea aurului implică, de asemenea, o căutare de esență spirituală. Aurul avea un caracter imperial: el se afla în „centrul" Pămîntului și era mistic legat de *chüe* (realgar sau sulfură), mercurul galben și Viața viitoare („izvoarele galbene"). Așa este prezentat într-un text din anul 122 înainte de Cristos, *Huai-nan-tzu*, unde găsim, de asemenea, atestată credința în metamorfoza precipitată a metalelor (fragment tradus de Dubs, pp. 71–73). E posibil ca acest text să provină din școala lui Tsu Yen, dacă nu chiar de la maestrul însuși (*ibid.*, p. 74). Așa cum am văzut mai sus (p. 52), credința în metamorfoza naturală a metalelor era foarte răspîndită în China. Alchimistul nu face decît să accelereze creșterea metalelor: asemenea colegului său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera naturii, precipitînd ritmul Timpului. Dar nu trebuie să uităm că transmutația metalelor în aur mai prezintă și un aspect „spiritual"; aurul fiind metalul „perfect", „eliberat" de impurități — operația alchimică urmărește implicit „desăvîrșirea" Naturii, adică, în ultimă instanță, absoluția și libertatea ei. Gestația metalelor în sînul pămîntului se supune ritmurilor temporale care-l leagă pe om de condiția lui carnală și decăzută: a grăbi creșterea metalelor prin opera alchimică echivalează cu o sustragere de la legea Timpului.

Aurul și jadul, prin faptul că participă la principiul cosmologic Yang, feresc corpurile de alterare. „Dacă se toarnă aur și jad în cele nouă găuri ale cadavrului, el va fi ferit de putrefacție", scria alchimistul Ko Hung.

Și T'ao Hung-Ching (secolul al V-lea) adaugă următoarele precizări: „Dacă la deschiderea unui mormînt mai vechi cadavrul pare viu, să știți că are înlăuntrul și în afara lui o mare cantitate de aur și jad. După regulile dinastiei Han, prinții și seniorii erau îngropați cu veșmintele ornate de perle și dulii de jad pentru a le feri trupurile de putrezire."[7] Din același motiv, vasele din aur alchimic au o virtute specifică: prelungesc viața la infinit. Ko Hung scrie: „Dacă din acest aur alchimic vă veți face farfurii și veselă și veți bea și veți mînca din ele, veți trăi vreme îndelungată."[8] Același autor precizează cu o altă ocazie: „Omul adevărat obține aur pentru că el dorește, utilizîndu-l ca remediu (adică asimilîndu-l ca pe un aliment), să devină nemuritor."[9] Dar pentru a fi eficace, aurul trebuie „preparat", „fabricat". Aurul obținut prin procesul de sublimare și transmutație alchimică poseda o vitalitate superioară, cu ajutorul căreia se putea obține nemurirea.

„Dacă iarba *chü-sheng* poate prelungi viața,
Cine n-ar bea Elixirul?
Aurul, prin natura lui, nu dăunează;
Astfel, dintre toate obiectele, el e cel mai prețios.
Cînd artistul (alchimistul) îl include în dieta sa
Durata vieții lui devine veșnică...
Cînd pudra de aur intră în cele cinci măruntaie

---

[7] B. Laufer, *Jade, a Study in Chinese Archaelogy and Religion*, Chicago, 1912, p. 299. Cf. Ware, *Nei Pien*, p. 62. Tch'e-song tseu consuma jad lichid: putea intra în foc fără să se ardă și a obținut nemurirea; cf. M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, pp. 35 și urm.; *ibid.*, p. 37, n. 2, alte referințe cu privire la absorbția jadului. Cf., de asemenea, lucrarea noastră *Yoga*, p. 284, n. 1.

[8] Traducerea A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 4.

[9] Trad. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, p. 71. Despre „aurul potabil", cf. Needham, *op. cit.*, vol. V; 2, pp. 14, 68 și urm., 107 etc.

Ceața se risipește precum norii de ploaie în bătaia
vîntului...
Părul alb se înnegrește;
Dinții căzuți cresc la loc.
Bătrînul vlăguit e din nou bărbatul verde plin de
dorinți;
O bătrînă ruinată e din nou o vajnică fată.
Cui i s-a schimbat forma, scăpînd de pericolele vieții,
I se dă numele de Omul Real.“[10]

După o tradiție păstrată în *Lie Hsien Ch'üan chiuan*, „Biografiile complete ale Nemuritorilor“, Wei Po-yang, autorul acestui elogiu al Elixirului, reușise să prepare „pilulele nemuririi“: înghițind alături de discipolul și cîinele lui cîteva din aceste pilule, au părăsit pămîntul în carne și oase, alăturîndu-se celorlalți Nemuritori (cf. Lionel Giles, *Chinese Immortals*, pp. 67 și urm.).

„Imortalitatea corporală“, ținta supremă a maeștrilor daoiști, se obține în mod obișnuit prin absorbția unor elixiruri preparate în laborator (cf. Needham, V, 2, pp. 93 și urm.). Un specialist al „alchimiei externe“ (*wai tan*), marele iatro-chimist din secolul al VII-lea, Sun Ssu-mo, nu punea la îndoială eficacitatea elixirurilor, nici posibilitatea de a le fabrica cu ajutorul rețetelor tradiționale. În prefața cărții sale, *Tan ching yao chueh* („Formule esențiale ale alchimiștilor clasici“), Sun scria: „Am citit, una după alta, cărțile Antichității; toți erau de acord că apariția aripilor pe trupul adeptului

[10] *Ts'an T'ung Ch'i*, c. XXVII, trad. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 11. Tratatul, consacrat în întregime alchimiei, a fost scris în anul 142 după Cristos de Wei Po-yang. A fost tradus în engleză de Lu-Ch'iang Wu, cu o introducere de Tenney L. Davis; a se vedea Nota J și lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 250, n. 11.

și înălțarea sa în aer sînt efectul elixirului. Nu citeam niciodată despre asemenea lucruri fără să simt în inimă o dorință arzătoare. Singura mea părere de rău era că Divina Cale era atît de departe, iar Drumul dincolo de nori atît de inaccesibil. Priveam zadarnic cerul, nu știam cum se ajunge la el. Am început să practic tehnicile preparării elixirurilor, prin transmutația ciclică și consolidarea substanțelor prin foc și formule susceptibile de a obține jadul potabil și aurul lichid. Dar tehnicile sînt obscure și dificile, abstruse și imprevizibile. Cum ar fi putut cineva lipsit de virtutea ocultă să înțeleagă?" (Traducere Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 146–148.) Dar mai departe, în prefață, Sun îl liniștește pe cititor: „Eu însumi am încercat numeroase formule alchimice compilate în această carte și întotdeauna cu cele mai bune rezultate. Am dat, între altele, toate indicațiile necesare. Dacă le urmați întocmai, succesul este asigurat" (p. 50).

Pînă în ultimii ani, savanții europeni considerau „alchimia externă" sau iatro-chimia (*wai-tan*) ca fiind „exoterică", iar „alchimia internă" sau yogică (*nei-tan*) ca „ezoterică". Dacă această dihotomie este adevărată pentru anumiți autori tîrzii (cf. p. 102), la început *wai-tan* „era la fel de ezoterică precum pandantul său yogic" (Sivin, p. 15, n. 18). Într-adevăr, așa cum am văzut, Sun Ssu-mo, ilustrul reprezentant al „alchimiei externe", se situează în întregime în tradiția ezoterică daoistă.

Alchimistul își însușește omologarea tradițională între microcosmos și macrocosmos, atît de familiară gîndirii chineze. Cvintetul universal, *wu-hsing* (apă, foc, lemn, aur, pămînt) este omologat organelor interne ale omului; inima cu esența de foc, ficatul cu esența de lemn, plămînii cu esența de metal, rinichii cu esența de apă, stomacul cu esența de pămînt (textele în Johnson, p. 102). Microcosmosul care este trupul uman va fi, la

rîndul său, interpretat în termeni alchimici. „Focul inimii este roșu ca cinabrul și apa rinichilor neagră ca plumbul“, scrie un biograf al faimosului alchimist Lii Teu (secolul al VIII-lea după Cristos).[11] Omologat macrocosmosului, omul posedă, în propriul lui trup, toate elementele care constituie Cosmosul și toate forțele vitale care-i asigură reînnoirea periodică. E vorba numai de a spori puterea anumitor esențe. De aici decurge și importanța cinabrului, datorită mai puțin culorii sale roșii (culoarea sîngelui, principiu vital), cît faptului că, ars în foc, cinabrul produce mercur, conținînd deci în el misterul regenerării prin moarte (combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul ar putea asigura regenerarea perpetuă a trupului uman și, în cele din urmă, nemurirea. Pao Pu'tzu scrie că dacă se amestecă trei livre de cinabru cu o livră de miere și se usucă totul la soare, se obțin pilule de mărimea unei semințe de cînepă; zece pilule luate timp de un an înnegresc părul cărunt, fac să crească dinții căzuți și, dacă se continuă mai mult de un an, se obține nemurirea. (Texte în Johnson, p. 63; cf. Ware, *The Nei P'ien*, pp. 74 și urm.)

Culegerea de biografii legendare ale Nemuritorilor daoiști, *Lie-sien Tchouan* — atribuită lui Lieu Hiang (77–6 înainte de Cristos), dar cu siguranță remaniată în primul secol al erei noastre — este unul dintre cele mai vechi texte care menționează cinabrul ca drog al longevității. „Sub primii împărați Han, alchimiștii foloseau cinabrul pentru a obține aurul (care nu era consumat, ci transformat în veselă magică: etapa intermediară). Dar, din primele secole ale erei noastre,

---

[11] Citat de W. A. Martin, *The Love of Cathay*, New York și Chicago, 1901, p. 60.

se credea că absorbţia de cinabru putea să facă tot corpul roşu" (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, pp. 18–19). Tch'e-fu „ştia să prepare mercurul şi să purifice cinabrul pe care-l înghiţea cu salpetru; după treizeci de ani (de regim), devenise asemenea unui adolescent, cu părul şi barba roşii" (*ibid*., p. 271).

Dar cinabrul poate fi creat în interiorul trupului uman prin distilarea spermei. „Daoistul, imitînd animalele şi vegetalele, stă agăţat cu capul în jos pentru a i se urca esenţa spermei la creier."[12] *Tan-t'ien*, celebrele cîmpuri de cinabru, se află în cele mai secrete părţi ale creierului şi pîntecului: acolo se fabrică alchimic embrionul nemuririi. Un alt nume al acestor cîmpuri de cinabru este *K'uen-luen*, munte în Marea de Vest, reşedinţă a nemuritorilor, dar şi zonă secretă a creierului, comportînd o „încăpere asemenea unei grote" (*tong-fang*, termen desemnînd şi camera nupţială) şi „nirvāna" (*ni-wan*). „Pentru a pătrunde în ea prin meditaţie mistică, se intră în starea « haotică » (*huen*), asemănătoare stării primordiale paradisiace, « inconştiente » a lumii increate." (R. Stein, *op. cit*., p. 54.)

Două elemente merită să ne reţină mai ales atenţia: 1) omologarea muntelui mitic K'uen-luen cu regiunile secrete ale creierului şi ale pîntecului; 2) rolul acordat stării „haotice" care, realizată prin meditaţie, permite pătrunderea în aceste regiuni secrete ale „cîmpurilor de cinabru" şi face posibilă prepararea alchimică a embrionului nemuririi. Identificarea muntelui mitic K'uen-luen în trupul uman confirmă ceea ce am subliniat de nenumărate ori: alchimia daoistă îşi asumă şi prelungeşte o tradiţie imemorială, comportînd reţete de longevitate şi tehnici de psihologie mistică. Într-adevăr, Muntele Mării de Vest, reşedinţă a Nemuritorilor, este

[12] Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, p. 86.

o imagine tradițională și foarte veche a „Lumii în mic", a unui Univers în miniatură. Muntele K'uen-luen are două etaje: un con cu vîrful în sus peste care se ridică un con cu vîrful în jos[13], asemenea cuptorului alchimistului. Dar și țeasta se compune din două sfere suprapuse; or, țeasta reprezintă Cosmosul în miniatură și joacă un rol considerabil în ideologia și folclorul daoiste. În acest Univers în formă de tigvă rezidă sursa Vieții și a Tinereții. Tema Universului în formă de țeastă este de o incontestabilă antichitate.[14] Este deci semnificativ că un text alchimic proclamă: „Cel care cultivă cinabru (adică pilula nemuririi) ia ca model cerul și figurează Pămîntul. El le caută întorcîndu-se spre sine însuși și descoperă brusc în trupul lui un cer în formă de Țeastă."[15] Într-adevăr, cînd alchimistul obține starea „haotică" a inconștientului, el pătrunde „în camera cea mai secretă a ființei, un spațiu cît degetul mare de la mînă în pătrat și în cerc" (R. Stein, p. 59). Or, acest spațiu interior are formă de țeastă.

---

[13] În privința protoistoriei acestui simbolism, cf. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich, 1955, pp. 33 și urm., 160 și urm. și *passim*.

[14] Cf. R. Stein, *Jardins en miniature*, pp. 45 și urm. Tema încăperii paradisiace, preafericită și magic eficientă, este asociată din cea mai timpurie Antichitate cu tema țestei sau a vasului cu gîtul strîmt; *ibid.*, pp. 55. Magicienii, alchimiștii se retrag în fiecare seară într-o țeastă; *ibid.*, pp. 57 și urm. Modelul exemplar al țestei este grota, reședință a Nemuritorilor și loc de retragere secret. În întunericul grotei se inițiază adeptul în mistere. „Temele inițierii sînt atît de strîns legate de grotă că *tong* (« grota ») a ajuns să însemne în cele din urmă « misterios, profund, transcendent »" (R. Stein, p. 44). „Grotele (lume paradisiacă aparte) au intrările greu accesibile. Sînt vase închise, cu gîtul strîmt, în formă de țeastă" (p. 45). În privința „grotei cer", a se vedea Michel Soymié, „Le Lo-Feou Chan", pp. 88–96.

[15] Un comentariu citat de *P'ei-wen yun-fu* și tradus de R. Stein, p. 59.

În ceea ce priveşte starea „haotică“ realizată prin meditaţie, indispensabilă operaţiei alchimice, ea interesează cercetarea noastră sub multiple aspecte. Mai tîrziu vom insista, înainte de toate, asupra asemănării dintre această stare „inconştientă“ (comparabilă cu cea a embrionului sau a oului) şi *materia prima, massa confusa* a alchimiei occidentale (pp. 130 şi urm.). *Materia prima* nu trebuie înţeleasă numai ca situaţie primordială a substanţei, ci şi ca o experienţă interioară a alchimiei. Reducţia materiei la condiţia ei primă de absolută nediferenţiere corespunde, în planul experienţei interioare, regresiei la stadiul prenatal, embrionar. Tema reîntineririi şi a longevităţii prin *regressus ad uterum* constituie un *leitmotiv* al daoismului. Metoda cea mai folosită este „respiraţia embrionară“ (*t'ai-si*). Dar alchimistul obţine întoarcerea la stadiul de embrion prin fuziunea ingredientelor în ʹcuptorul său. Un text al daoismului modern sincretist se exprimă în aceşti termeni: „Iată de ce (Buddha) Ju-ai (= Tathâgata), în marea lui bunătate, a relevat metoda de lucru (alchimică) a Focului şi i-a învăţat pe oameni să pătrundă din nou în matrice pentru a-şi reface natura (veritabilă) şi plenitudinea parcursului vieţii“ (citat de R. Stein, p. 97).

Să adăugăm că această „întoarcere la matrice“, exaltată atît de autorii daoişti cît şi de alchimiştii occidentali (pp. 156 şi urm.), nu este decît dezvoltarea unei concepţii mai vechi şi mai răspîndite, atestată deja la niveluri arhaice de cultură: vindecarea prin întoarcerea simbolică la originile Lumii, adică prin reactualizarea cosmogoniei.[16] Un mare număr de terapii arhaice com-

---

[16] Cf. M. Eliade, „Kosmogonische Mythen und magische Heilung“, *Paideuma*, 6, 1956, pp. 194–204. *Aspects du mythe*, pp. 37 şi urm. Cu privire la *regressus ad uterum* în ritualul vedic şi medicina indiană, a se vedea mai departe, p. 129.

portă o reiterare rituală a Creației Lumii, care-i permite bolnavului să se nască din nou și să reînceapă astfel existența cu o rezervă intactă de forțe vitale. Daoiștii și alchimiștii chinezi au reluat și desăvîrșit această metodă tradițională: în loc s-o folosească pentru vindecarea diverselor boli particulare, au aplicat-o înainte de toate pentru a-l vindeca pe om de uzura Timpului, adică de bătrînețe și moarte.

Începînd dintr-o anumită epocă, alchimia externă (*wai-tan*) este considerată „exoterică" și opusă alchimiei interne de tip yogic (*nei-tan*), declarată „ezoterică". Nei-tan devine ezoterică pentru că elixirul e preparat chiar în corpul alchimistului, prin metode de fiziologie mistică, fără ajutorul substanțelor vegetale sau minerale. Pêng Hsiao, care a trăit la sfîrșitul secolului al IX-lea și în prima jumătate a secolului al X-lea, face, în comentariul său despre tratatul *Ts'an Tung Ch'i*, o distincție netă între alchimia exoterică preocupată de substanțele concrete și alchimia ezoterică folosind numai „sufletele" acestor substanțe (Waley, *op. cit.*, p. 15). Distincția fusese făcută cu mult timp înainte de Hui-ssu (515–577 după Cristos). Alchimia „ezoterică" este limpede expusă în *Traité sur le Dragon et le Tigre* de Su Tung-P'o, scris în anul 1110 după Cristos. Metalele „pure", transcendentale, sînt identificate cu anumite părți ale trupului, iar procesele alchimice, în loc să fie realizate în laborator, se desfășoară în trupul și conștiința experimentatorului. Su Tung-P'o ne spune: „Dragonul este mercurul. El este semen și sînge. Vine din rinichi și se conservă în ficat [...] Tigrul este plumbul, suflul și puterea corporală. Vine din spirit și se păstrează în plămîni [...] Cînd spiritul se mișcă, suflul și forța acționează în

acelaşi timp cu el. Cînd rinichii se umflă, semenul şi sîngele curg în acelaşi ritm cu ei."[17]

Transpoziţia alchimiei în tehnică ascetică şi contemplativă atinge plenitudinea în secolul al XIII-lea, cînd înfloresc şcolile Zen. Principalul reprezentant al alchimiei daoiste zen este Ko Ch'ang Kêng, cunoscut şi sub numele de Po Yü-chuan. Iată cum defineşte el cele trei metode ale alchimiei ezoterice (Waley, *Notes*, pp. 16 şi urm.): în prima metodă, trupul joacă rolul elementului plumb, inima pe cel al elementului mercur; „meditaţia" (*dhyāna*) furnizează lichidul necesar operaţiei (alchimice), iar scînteile inteligenţei, focul necesar. Ko Ch'ang-Kêng adaugă: „Prin această metodă, o gestaţie care durează în mod obişnuit zece luni, se poate consuma într-o clipă"; precizarea este revelatoare; aşa cum remarca Waley, alchimistul chinez consideră că procesul prin care se naşte un copil este capabil să producă Piatra Filozofală. Analogia între naştere şi fabricarea Pietrei este implicată în scrierile alchimiştilor occidentali (se spune, de exemplu, că focul trebuie să ardă permanent sub recipient timp de patruzeci de săptămîni, interval necesar gestaţiei embrionului uman).

Metoda preconizată de Ko Ch'ang-Kêng marchează întîlnirea mai multor concepţii tradiţionale dintre care unele de o mare vechime: prima dintre ele constă în omologarea minereului şi a metalelor cu organisme care „cresc" în Pămînt ca un embrion în pîntecul matern; urmează apoi ideea că Elixirul (= Piatra Filozofală) ţine în acelaşi timp de natura unui metal şi de natura unui embrion; şi, în sfîrşit, ideea că procesele

[17] Citat de Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 15; cf., de asemenea, Lu-Ch'iang Wu şi T. L. Davis, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*, p. 255 (c. LIX din *Ts'an T'ung Ch'i*).

respective de creștere (a metalului și a embrionului) pot fi accelerate miraculos, realizîndu-se în felul acesta maturitatea și „perfectibilitatea“ nu numai la nivelul mineral al existenței (adică producînd aur), ci, mai ales, la nivel uman, producînd Elixirul nemuririi; căci, am văzut, datorită omologării micro-macrocosmos, cele două niveluri — mineral și uman — își corespund. Din faptul că procesele alchimice se desfășoară chiar în trupul adeptului, „perfectibilitatea și transmutația metalelor corespund, în realitate, perfecționării și transmutației omului. Această aplicație practică a alchimiei ezoterice era de altfel subînțeleasă în sistemul tradițional chinez de omologare Om-Univers: lucrînd la un anumit nivel, se obțin rezultate la toate nivelurile corespunzătoare.

Celelalte două metode ale alchimiei ezoterice recomandate de Ko Ch'ang-Kêng reprezintă variante ale unui proces analog. Dacă în primul caz trupul era asimilat plumbului și inima mercurului, principalele elemente alchimice fiind animate și activate la nivelul *fizic și anatomic* al ființei umane, în al doilea caz acestea sînt activate la nivelul *psihologic și psihic*: într-adevăr, acum suflul ține locul elementului plumb și sufletul locul elementului mercur. Ceea ce înseamnă că opera alchimică se efectuează lucrînd asupra respirației și a stărilor psihice, practicînd un fel de yoga (stoparea suflului, controlul și imobilizarea fluxului psiho-mental). În sfîrșit, în metoda a treia, sperma corespunde elementului plumb și sîngele elementului mercur, rinichii țin locul elementului apă și spiritul pe cel al focului.

Cum am putea să nu recunoaștem în aceste din urmă metode ale alchimiei ezoterice chineze anumite asemănări frapante cu tehnicile indiene yogico-tantrice? Ko Ch'ang o recunoaște, de altfel, implicit: „Dacă ni

se obiectează că metoda este exact cea a budiştilor zen, noi vom răspunde că sub cer nu există două Căi, iar înţelepţii ţin mereu de aceeaşi inimă" (Waley, p. 16). Elementul sexual mai ales poate fi suspectat a fi de origine indiană. Să adăugăm că osmoza între metodele alchimice şi tehnicile yogico-tantrice (comportînd atît oprirea respiraţiei cît şi „imobilizarea semenului") s-a efectuat în două direcţii: dacă alchimiştii chinezi împrumută metodele specifice şcolilor daoiste de nuanţă tantrică, acestea din urmă folosesc la rîndul lor simbolul alchimic (asimilînd, de exemplu, femeia creuzetului alchimiştilor etc.).[18]

Cît despre tehnicile ritmizării pentru a se ajunge la oprirea suflului, ele făceau parte din disciplina alchimistului chinez de foarte multe secole. Pao Pu'tzu scria că reîntinerirea se obţine printr-o oprire a respiraţiei pe

---

[18] Cf. lucrarea noastră *Yoga. Nemurire şi libertate*, p. 353. R. H. Van Gulik, *Erotic Color Prints*, pp. 115 şi urm. Jong Tch'eng Kong cunoştea perfect metoda de a „repara şi conduce" (expresie frecvent întrebuinţată pentru a desemna tehnicile sexuale daoiste, „practici de dormitor"). „El îşi trăgea esenţa din Femela misterioasă; principiul lui era că Spiritele vitale care se află în vîlcea nu mor pentru că prin ele se întreţine viaţa şi se hrăneşte suflul. Părul alb redevine negru, dinţii căzuţi vor creşte la loc. Practicile sale erau identice cu cele ale lui Lao-zi. Se spune că el ar fi fost maestrul lui Lao-zi" (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, pp. 55–56). Pentru Lao-zi, Femela misterioasă desemnează Valea din care a ieşit lumea; cf. R. Stein, *op. cit.*, p. 98. Dar în textul pe care l-am citat, expresia se raporta la microcosmos şi avea o semnificaţie fiziologică precisă (M. Kaltenmark, p. 56, n. 3). Metoda consta în absorbţia de energie vitală de la femeile de care te apropiai: „această energie, provenind din chiar sursa vieţii, procură o longevitate considerabilă" (*ibid.*, p. 57). Ko Hung afirmă că există mai mult de zece autori care tratau despre practicile sexuale daoiste şi că esenţialul tuturor acestor metode constă în „a revigora esenţa pentru a repara creierul" (*ibid.*). Cf., de asemenea, *ibid.*, pp. 181–182.

durata a o mie de bătăi ale inimii: „Cînd un bătrîn a ajuns în acest stadiu, el se va transforma într-un om tînăr.“ [19] Sub influența indiană, anumite secte neodaoiste, asemenea tantricilor de „mîna stîngă“, considerau oprirea suflului ca un mijloc de a imobiliza semenul și fluxul psiho-mental; pentru chinezi, reținerea suflului și a semenului asigura longevitatea.[20] Dar, pentru că Lao-zi și Tchuang-zi cunoșteau „respirația metodică“, iar „respirația embrionară“ era exaltată și de alți autori daoiști[21], avem dreptul să vorbim despre caracterul autohton al tehnicilor respiratorii: ele derivau, ca atîtea alte tehnici spirituale chineze, din tradiția protoistorică pe care o amintim mai jos (p. 37), și care comportă, între altele, rețete și exerciții în vederea obținerii perfectei spontaneități și a beatitudinii vitale; scopul „respirației embrionare“ era de a imita respirația fătului în pîntecul matern. „Revenind la bază, întorcîndu-ne la origine, alungăm bătrînețea, recuperăm starea de făt“, se scrie în prefața cărții *Tai-si K'eu Kiue* („Formulele orale ale respirației embrionare“).[22] Or, această „întoarcere la origini“, alchimistul încerca s-o obțină și prin alte mijloace, așa cum am văzut.

---

[19] Trad. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, p. 48. Cf. Ware, *op. cit.*, pp. 59 și urm.

[20] A se vedea lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 352 și urm.

[21] A se vedea textele reunite în lucrarea noastră *Yoga*, pp. 62 și urm. Vechimea practicilor respiratorii în China a fost recent confirmată prin descoperirea unei inscripții din epoca Chu; cf. Hellmut Wilhelm, „Eine Chu-Inschrift über Atemtechnik“, *Monumenta serica*, 12, 1948, pp. 385–388.

[22] Trad. H. Maspéro, „Les procédés de « Nourrir le Principe vital » dans la religion taoïste ancienne“, *Journal asiatique*, 1937, pp. 177–252; 353–430, spec. p. 198.

12

ALCHIMIA INDIANĂ

Alchimia ca tehnică spirituală este, de asemenea, atestată în India. Am studiat în altă parte numeroasele ei afinități cu Hathayoga și tantrismul[1]: nu le vom aminti decît pe cele mai importante. E vorba mai întîi de tradiția „populară", înregistrată și de călătorii arabi și europeni, privitoare la yoginii-alchimiști: aceștia vor reuși, prin intermediul ritmizării suflului (*prāṇāyama*) și folosirea remediilor vegetale și minerale, să-și prelungească la nesfîrșit tinerețea și să transmute metalele obișnuite în aur. Un mare număr de legende vorbesc despre miracolele yogico-fachirice ale alchimiștilor: zburau prin aer, deveneau invizibili etc. (A se vedea *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 238; cf. Nota L.) Să notăm în treacăt că „miracolele" alchimiștilor sînt „puterile" yogice prin excelență (*siddhi*).

Simbioza între Yoga tantrică și alchimie este atestată și prin tradiția scrisă pe care o alcătuiesc textele sanscrite și vernaculare. Nāgārjuna, faimosul filozof mādhyamaka, e considerat autorul a numeroase tratate alchimice; printre aceste *siddhi* obținute de yogini figurează și transmutația metalelor în aur: cei mai faimoși *siddha* tantrici (Capari, Kamari, Vyali etc.) sînt în același timp și alchimiști reputați; *somarasa*, tehnica specifică școlii Nātha Siddha, prezintă și o semnificație

---

[1] *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 236 și urm.

alchimică; în sfîrșit, în *Sarvadarçana-samgraha*, Madhava face din alchimie (*raseçvara darçana*, lit. „știința mercurului") o ramură aparținînd de Hathayoga: „Sistemul mercurial (*rasāyana*) nu trebuie considerat un simplu elogiu adus metalului, căci el este un mijloc imediat — conservînd trupul — de a atinge scopul suprem care este eliberarea." Tratatul alchimic *Rasasiddhanta*, citat de Madhava, spune: „Eliberarea sufletului vital (*jīva*) se află expusă în sistemul mercurial."[2]

Istoria termenului *rasāyana*, „alchimie", este cu deosebire instructivă. Cuvîntul rasā, lit. „suc, must", a ajuns în cele din urmă să desemneze mercurul (din greșeală, Alberuni îl traduce prin „aur"); *rasāyana* înseamnă deci „calea (vehiculul) mercurului". Or, în medicina tradițională indiană (*Ayurveda*), secțiunea consacrată reîntineririi se numește pe drept cuvînt *rasāyana*. Mai mult, tratamentul vizînd cura bolnavilor și mai ales reîntinerirea bătrînilor constă esențialmente în izolarea pacientului într-o cameră întunecată timp de mai multe zile. În timpul acestei șederi în întuneric, pacientul se supune acelui *regressus ad uterum* care-i permite o „nouă naștere". De fapt, acest ritual medical prelungește o ceremonie inițiatică arhaică, în special *dīkṣā*, („consacrare"). Sacrifiantul este închis într-un hangar special, unde „preoții îl transformă într-un embrion" (*Aitareya Brāhmana* 1, 3) pentru a-i obține o nouă naștere în lumea celestă (*Șatapatha* Br., VII, 3, 1, 12) și „a-l asimila zeilor" (*ibid.*, 1, 1, 8).[3] Pe scurt, un vechi ritual

---

[2] A se vedea textele în *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 242–243.

[3] A se vedea lucrările noastre *Nașteri mistice*, pp. 72 și urm. și *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, pp. 239 și urm. Cf. Arion Roșu, „Considérations sur une technique du *rasâyana* ayurvédique", *Indo-Iranian Journal*, 17, 1975, pp. 1–29, spec. pp. 4–5. Cu privire la *regressus ad uterum* în daoism și în alchimia chineză, a se vedea mai sus, p. 122.

inițiatic, efectuînd o reîntoarcere simbolică la embrion, urmată de renașterea la un nivel spiritual superior („divinizare“, „imortalizare“), a fost interpretat în medicina tradițională ca un mijloc de reîntinerire și desemnat printr-un termen care pînă la urmă a ajuns să însemne alchimie. La fel ca și în China, alchimia indiană este solidară cu ritualurile arhaice ale „imortalizării“ și „divinizării“ și cu metodele de reîntinerire cu ajutorul plantelor și substanțelor minerale.

Anumite convergențe între Yoga, mai ales între Hathayoga tantrică și alchimie, ni se impun în mod firesc. În primul rînd, analogia evidentă între yoginul care operează asupra propriului trup și asupra vieții sale psiho-mentale, pe de o parte, și alchimistul care prelucrează substanțele, pe de altă parte. Și unul și celălalt vizează să „purifice“ aceste „materii impure“, să le perfecționeze și, în final, să le transmute în „aur“. Căci, așa cum am văzut (p. 53), „aurul“ înseamnă „nemurire“: el este metalul perfect și simbolismul său întîlnește simbolismul Spiritului pur, liber și nemuritor, pe care yoginul se străduiește, prin asceză, să-l extragă din viața psihomentală, „impură“ și aservită. Cu alte cuvinte, alchimistul speră să ajungă la aceleași rezultate ca yoginul, „proiectîndu-și“ asceza asupra materiei: în loc să-și supună trupul și viața psihomentală rigorilor yogine, pentru a separa Spiritul (*purusa*) de orice experiență aparținînd sferei Substanței (*prakrti*), alchimistul supune metalele operațiilor chimice omologabile „purificărilor“ și „torturilor“ ascetice. Căci există o perfectă solidaritate între materia fizică și corpul psihosomatic al omului: ambele sînt produsul Substanței primordiale (*prakrti*). Între cel mai impur material și cea mai rafinată experiență psihomentală nu există soluție de continuitate. Și, din moment ce,

începînd din epoca postvedică, se așteptau de la „interiorizarea“ riturilor și de la operațiile fiziologice (alimentație, sexualitate etc.) rezultate interesînd situația spirituală a omului, trebuia, logic, să se ajungă la rezultate analoage „interiorizînd“ operațiile practicate asupra materiei: asceza „proiectată“ de alchimist asupra materiei echivala, pe scurt, cu o „interiorizare“ a operațiilor realizate în laborator.

Această analogie între două metode se verifică în toate formele de Yoga, chiar în Yoga „clasică“ a lui Patañjali. Cît despre diferitele specii de Yoga tantrică, asemănarea lor cu alchimia e și mai clară. Într-adevăr, hatha-yoginul și tantricul vizează să-și transmute corpul într-un corp incoruptibil, numit „corp divin“ (*divya-deha*), „corpul gnozei“ (*jnānadeha*), „corpul perfect“ (*siddha-deha*) sau, în alte contexte, corpul celui „eliberat în viață“ (*jivanmukta*). În privința alchimistului, acesta urmărește transmutația corpului și visează să-și prelungească la nesfîrșit tinerețea, forța și supletea. În cele două cazuri — Tantra-Yoga și alchimie — procesul de transmutație a corpului comportă o experiență a morții și a reînvierii inițiatice (cf. *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 236 și urm.). Între altele, tantricul, la fel ca alchimistul, se străduiește să domine „materia“: ei nu se retrag din lume ca ascetul sau metafizicianul, ci visează să cucerească lumea și să-i schimbe regimul ontologic. Pe scurt, avem temei să vedem în *sādhana* tantrică și în opera alchimistului eforturile paralele pentru eliberarea de legile Timpului, pentru „decondiționarea“ existenței lor și dobîndirea libertății absolute.

Transmutația metalelor poate fi rînduită printre „libertățile“ de care alchimistul ajunge să se bucure: el intervine activ în procesele naturii (*prakrti*) și, dintr-un

anumit punct de vedere, se poate spune că o ajută să-și dobîndească „mîntuirea“ (inutil să precizăm că acest termen nu comportă indicațiile din teologia creștină). În perspectiva *Samkhya-Yoga*, orice spirit (*purusa*) care și-a cucerit autonomia, eliberează imediat un fragment de *prakrti*, permițînd materiei care-i constituie trupul, fiziologia și viața psihomentală să se resoarbă, să reintegreze modul primordial al Naturii, altfel spus, repausul absolut. Or, transmutația operată de alchimist precipită ritmul transformărilor lente ale Naturii (*prakrti*) și, făcînd aceasta, o ajută să se elibereze de propriul ei destin, tot așa cum un yogin, făurindu-și un „corp divin“, eliberează natura de propriile ei legi: într-adevăr, el reușește, modificîndu-i statutul ontologic, să transmute neobosita devenire a Naturii într-o stază paradoxală și de neconceput (căci staza aparține modului de a fi al Spiritului, nu și modalităților vieții și materiei vii).

Totul poate fi mai bine înțeles dacă se studiază ideologia, simbolismul și tehnicile alchimice în contextul lor yogino-tantric și dacă se ține cont de o anumită preistorie spirituală indiană, comportînd credințele în oamenii-zei, magicieni și nemuritori. Yoga tantrică și alchimia au integrat și revalorizat aceste mituri și nostalgii, cum au făcut, în China, daoismul și alchimia cu un mare număr de tradiții imemoriale. Am studiat într-o lucrare precedentă solidaritatea între diferitele tehnici „mistice“ indiene (cf. *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 252 și urm. și *passim*), și nu mai e nevoie să revenim asupra ei.

Problema originilor istorice ale alchimiei indiene n-a fost încă rezolvată definitiv. Dacă ar trebui să credem ce spun anumiți orientaliști (A. B. Keith, *Lüders*) și majoritatea istoricilor științelor (J. Ruska, Stapleton, Reinh, Miller, E. von Lippmann), alchimia a fost introdusă în India de către arabi: ei invocă mai ales importanța

mercurului în alchimie și apariția lui tîrzie în texte.[4] Dar, după anumiți autori (de exemplu, Hoernle), mercurul este atestat în „Bover Manuscript“, datînd din secolul al IV-lea al erei noastre. Pe de altă parte, numeroase texte budiste risipite din secolul al II-lea pînă în secolul al V-lea dau seama despre transmutația metalelor și a mineralelor în aur. *Avatamsaka Sūtra* (secolul II-IV) spune: „Există un suc Hataka. Un *liang* din această soluție poate transforma o mie de *liangi* de bronz în aur pur.“ *Mahāprajñāpāramitopadeça* (tradusă în chineză în anii 402–405) precizează: „Prin droguri și incantații, se poate schimba bronzul în aur. Prin folosirea cu pricepere a drogurilor, argintul poate fi transformat în aur și aurul în argint. Prin forța spiritului, un om poate schimba argila sau piatra în aur.“ În sfîrșit, *Mahāprajñāpāramitaçastra* de Nāgārjuna, tradusă în chineză de Kumârajîvo din 397 pînă în 400, deci cu trei secole înainte de avîntul alchimiei arabe, care începe cu Jâbir ibn Hayyân, spre anul 760 după Cristos, socotește între *siddhi* („puteri miraculoase“) transmutația „pietrei în aur și a aurului în piatră“. Nāgārjuna explica transformarea substanțelor, obținută atît cu ajutorul ierburilor (*osadhi*) cît și prin „forța *samādhi*“, adică prin yoga (Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 239–240).

Pe scurt, credința în transmutație, la fel ca și credința în posibilitatea prelungirii la nesfîrșit a vieții, au precedat, în India, influența alchimiștilor arabi. Tratatul lui Nāgārjuna ne spune clar: transmutația se efectuează fie cu ajutorul drogurilor, fie prin yoga: alchimia se situează, firește, cum am văzut, printre tehnicile „mistice“ cele mai autentice. Dependența alchimiei indiene

---

[4] A se vedea bibliografia în lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 239 și urm., 302 și urm. A se vedea, de asemenea, Nota L.

de cultura arabă nu se impune; întîlnim ideologia și practicile alchimice în mediile asceților și yoginilor, foarte puțin contaminați de influența islamică în timpul invaziei Indiei de către musulmani. Se găsesc mai ales Tantre alchimice în regiuni în care islamismul a pătruns foarte puțin, în Nepal și în țara tamul. Chiar dacă putem accepta că mercurul a fost introdus în India de alchimiștii musulmani, acesta nu se afla la originea alchimiei indiene; ca tehnică și ideologie solidare cu yoga tantrică, ea exista deja de mai multe secole. Mercurul n-a făcut decît să se așeze în seria substanțelor deja cunoscute și folosite de alchimiștii indieni. Fapt e că experiențele efectuate cu mercur au condus la o prechimie rudimentară care s-a dezvoltat apoi alături de alchimia indiană tradițională.

Să examinăm cîteva texte alchimice propriu-zise: aparent mai puțin obscure decît operele alchimiștilor occidentali, ele nu revelează totuși adevăratele secrete ale operațiilor. Dar pentru noi e suficient că luminează planul în care se situează experiențele alchimice și ne permit să desprindem scopurile pe care le urmăreau. *Rasaratnākara*, tratat atribuit lui Nāgārjuna, îl descrie astfel pe adept: „inteligent, devotat muncii sale, fără păcate și stăpînindu-și patimile“[5]. *Rasaratnasamuccaya* (VII, 30) este și mai precisă: „Numai cei care iubesc adevărul, numai cei care înving ispitele și se închină zeilor, fiind perfect stăpîni pe ei înșiși și urmînd o dietă adecvată, numai aceia se pot angaja în operații alchimice“ (P. C. Ray, I, p. 17). Laboratorul trebuie să fie in-

---

[5] Praphula Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, p. 8. În paginile care urmează, ne vom referi la textele grupate și publicate de Sir P. C. Ray. Trebuie să ținem însă cont de faptul că, el însuși chimist renumit și discipol al lui Marcelin Berthelot, P. C. Ray preferă lucrările care i se păreau a avea afinități cu prechimia.

stalat în pădure, departe de orice prezență necurată (*Rasaratnasamuccaya*, în Ray, I, p. 115). Același text (cartea a VI-a) recomanda ca discipolul să-și respecte maestrul și să-l venereze pe Śiva, pentru că alchimia a fost revelată chiar de zeul Śiva; între altele, el trebuie să confecționeze un falus mercurial pentru Śiva și să participe la anumite ritualuri erotice (Ray, I, pp. 115–116), ceea ce ilustrează cum nu se poate mai limpede simbioza alchimico-tantrică.

Rudrayamālā Tantra îl numește pe Śiva „zeul mercurului“ (Ray, II, p. 19). În *Kubika Tantra*, Śiva vorbește despre mercur ca despre principiul său generator și-i laudă eficacitatea după ce a fost „fixat“ de șase ori. Lexicul lui Maheçvara (secolul al XII-lea) folosește pentru mercur termenul de Harabîja (lit. „sămînța lui Śiva“.). De altfel, în anumite Tantre, mercurul este considerat „principiul generator“ al tuturor creaturilor. În privința falusului mercurial al lui Śiva, mai multe Tantre descriu modul de fabricare al acestuia.[6]

Alături de semnificația chimică a „fixării“ (sau a „morții“) mercurului, există cu siguranță și un sens pur alchimic, adică, în India, yogic-tantric. A reduce fluiditatea mercurului echivalează cu paradoxala transmutație a fluxului psihomental într-o „conștiință imobilă“, fără nici o modificare și durată. În termenii alchimiei, „a fixa“ sau a „ucide“ mercurul înseamnă a obține *cittavrttinirodha* (eliminarea stărilor de conștiință), scop ultim în yoga. De unde eficacitatea nelimitată a mercurului fixat. *Suvarna Tantra* afirmă că prin îngurgitarea „mercurului ucis“ (*nasta-pista*), omul devine nemuritor; o cantitate mică din acest „mercur ucis“ poate

---

[6] P. C. Ray, I, p. 79, din introducere. Cu privire la „purificare“ și la „fixația“ mercurului, cf. *ibid.*, I, pp. 130 și urm.; cu privire la mijloacele de „ucidere“ a metalelor în general, a se vedea *ibid.*, I, pp. 246 și urm.

transforma în aur o cantitate de mercur de 100 000 de ori mai mare. Pînă și urina și excrementele alchimistului hrănit cu un asemenea mercur pot obține din aramă aur.[7] Urmînd *Kākacandeçvarimata Tantra* (I, 40) *nasta-pista* nu are strălucire și fluiditate, e mai ușor decît argintul-viu, colorat etc. Aceeași lucrare afirmă că procesul alchimic de „ucidere" a mercurului a fost revelat de Śiva, iar secretul transmis de la o generație de adepți la alta.[8] Urmînd *Rasaratnasamuccaya*, I, 26, asimilînd mercurul, omul se poate feri de bolile cauzate de păcatele existențelor sale anterioare (Ray, I, p. 78). *Rasaratnacara*, III, 30–32, menționează un elixir extras din mercur pentru transmutarea corpului uman în corp divin (Ray, II, p. 6). În același text, Nāgārjuna pretinde că poate oferi remedii pentru „ștergerea ridurilor și revenirea părului la culoarea sa inițială precum și pentru alte semne ale bătrîneții" (Ray, II, 7). „Preparatele minerale acționează cu o eficacitate egală asupra metalelor și asupra trupului uman" (*ibid.*). Această metaforă favorită a alchimiștilor indieni ilustrează una din concepțiile lor fundamentale: asemenea trupului uman, metalele pot fi „purificate" și „divinizate" prin preparate mercuriale care le transmit virtuțile salvatoare ale lui Śiva; căci Śiva, pentru toată lumea tantrică, este Dumnezeu și semnifică eliberarea. *Rasārnava* recomanda să se aplice mercurul întîi pe

---

[7] Textele publicate de Ray, II, pp. 28–29. *Yogatattva Upanisad* (73 și urm.) citează printre acele *siddhi* yogice facultatea de a „transmuta" fierul sau alte metale în aur, ungîndu-l cu „excremente"; cf. lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 117. Cu privire la *nasta-pista*, cf., de asemenea *Rasârnava*, XI, 24, 197–198 (Ray, I, pp. 74–75) și *Rasendracintâmani* (*ibid.*, II, p. 16).

[8] A se vedea fragmentul publicat de Ray, II, p. 21. Cf. mitul „transmisiei doctrinale" în acele *siddha* tantrice, în lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 263 și urm.

metale și apoi pe corpul uman.[9] Dacă ar trebui să credem în ceea ce afirma *Rasahrdaya Tantra*, alchimia vindeca lepra și reda bătrînilor prima tinerețe (textele în Ray, II, p. 12).

Aceste cîteva citate, pe care ne-ar fi ușor să le înmulțim, au evidențiat suficient caracterul alchimiei indiene: ea nu este o pre-chimie, ci o tehnică solidară cu alte metode ale „psihologiei subtile", elaborate de Hathayoga și tantrism, urmărind un scop analog: transmutația corpului și cucerirea libertății. Aceasta reiese chiar și dintr-un tratat ca *Rasendracintāmani* care oferă cele mai multe indicații despre prepararea și folosirea „mercurului ucis". Iată pasajul esențial: „Cînd mercurul este ucis printr-o cantitate egală de sulf purificat, el devine de o sută de ori mai eficace; cînd este ucis cu o cantitate dublă de sulf, el vindecă lepra; ucis cu o cantitate triplă, vindecă oboseala mintală; ucis cu o cantitate cvadruplă, părul alb revine la culoarea lui inițială, iar ridurile dispar; ucis printr-o cantitate de cinci ori mai mare, vindecă ftizia; ucis printr-o cantitate de șase ori mai mare, devine un panaceu pentru toate suferințele omului" (text publicat de Ray, II, pp. 55–56). Ne dăm seama repede de valoarea „mistică" a tuturor acestor operații. Valoarea științifică, chimică propriu-zis, este nulă; se știe că proporția maximală a combinației de mercur cu sulf este 25/4. Peste această proporție, excedentul de sulf sublimează, fără să se mai combine. În pasajul citat, autorul traduce în termenii operațiilor chimice locurile comune din medicina magică și din Hathayoga privind panaceul universal și reîntinerirea.

Ceea ce nu înseamnă deloc că hindușii au fost incapabili de descoperiri „științifice". Asemenea colegului

---

[9] Text citat de Madhava, în *Sarva-darçana-samgraha* (ediție Anandāshrama Series), p. 80.

său occidental, alchimistul indian și-a constituit elementele unei pre-chimii din clipa în care, abandonînd planul referinței strict tradiționale, el s-a străduit să studieze obiectiv fenomenele și să experimenteze în vederea cunoștințelor sale asupra proprietăților materiei. Savanții hinduși au fost în stare să facă observații exacte și științific gîndite, și multe din descoperirile lor le-au devansat pe cele din Occident. Pentru a nu da decît cîteva exemple, hindușii cunoșteau din secolul al XII-lea importanța culorii flăcărilor pentru analiza metalelor.[10] După părerea lui P. C. Ray, procesele metalurgice erau exact descrise de autorii hinduși, trei secole înainte de Agrippa și Paracelsus. În farmacopeea lor, hindușii ajunseseră la rezultate impresionante: mult înaintea europenilor, ei recomandau folosirea metalelor calcinate. Paracelsus a fost primul care s-a străduit să impună folosirea internă a sulfurii de mercur: or, acest remediu era utilizat în India încă din secolul al X-lea.[11] Cît despre folosirea internă a aurului și a altor metale, ea este amplu atestată în medicina indiană, începînd cu *Vāgbhata*.[12]

După opinia lui Ray, Vrinda și Cakaprâni inaugurează perioada de tranziție a medicinei indiene, în timpul căreia folosirea substanțelor minerale cucerește supremația în concurență cu substanțele vegetale ale epocii precedente. Influențe tantrice subzistă totuși în opera acestor doi autori: ei recomandă gesturi și formule proprii cultului tantric (Ray, I, p. LVI). În epoca

[10] Cf. fragmentele din *Rasārnava* în P. C. Ray, *op. cit.*, I, 68. Textul integral din *Rasārnava* a fost editat de Ray în *Bibliotheca Indica* (Calcutta).

[11] Cf. Ray, *op. cit.*, vol, I, p. 59, textele din *Siddha Yoga* ale doctorului Vrinda.

[12] Cf. textele citate de Ray, I, p. 55.

următoare perioadei tantrice, pe care Ray o numește iatro-chimică, apar preocupări mai „științifice“, adică mai empirice. Căutarea Elixirului și alte preocupări „mistice“ dispar pentru a face loc altor rețete tehnice de laborator (Ray, I, p. XCI). *Rasaratnasamuccaya* (sec. XIII–XIV) este o producție tipică pentru această epocă. Este cu atît mai semnificativ faptul că găsim într-o operă de acest gen urme ale alchimiei tradiționale. *Rasaratnasamuccaya* se deschide cu o închinare adresată lui Dumnezeu, care-i salvează pe oameni de bătrînețe, boală și moarte (Ray, I, p. 76); urmează o listă de alchimiști în care găsim nume ilustre de maeștri tantrici (*ibid.*, p. 77); tratatul comunică formulele mistice prin care se „purifică“ metalele[13], pomenește de diamantul[14] care învinge „moartea“, de folosirea internă a aurului etc. (Ray, I, p. 105). Toate acestea probează persistența funcției spirituale a alchimiei, chiar într-o operă tardivă care, de altfel, conține un mare număr de indicații precise și descrieri științifice exacte.[15]

Din cînd în cînd, întîlnim în textele alchimice afirmații de felul acesta: „Nu voi expune decît procesele pe care le-am verificat prin propriile mele experiențe.“[16] Sîntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă

---

[13] Recitarea unor asemenea formule constituie o operație alchimică specială, pe care *Rasaratnasamuccaya* o trece printre subiectele propuse expunerii.

[14] Or, diametrul (*vajra*), asimilat cu „trăznetul“ și cu esența lui Buddha, joacă un rol considerabil în simbolismul tantric; cf. lucrarea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 217 și urm. și *passim.*

[15] Se găsește, de exemplu, o bună descriere a amoniacului, sare pusă în circulație de alchimia iraniană și care, adoptată de marele Jâbir ibn Hâyyan, devine foarte repede populară în alchimia arabă; a se vedea Nota M.

[16] Cf. *Rasendracintāmani*, în P. C. Ray, II, p. LXIV; și alte texte, *ibid.*

experienţele se raportează la operaţiile pur chimice sau e vorba tot de experienţe tantrico-alchimice; pentru că o întreagă tradiţie ascetică şi mistică indiană reclamă o origine *experimentală*; în opoziţie cu ceea ce se poate numi calea metafizică şi abstractă, importantul curent spiritual care cuprinde Yoga, tantrismul şi mai ales şcolile hathayogice acordă o valoare considerabilă „experienţei": „acţionînd", „lucrînd" asupra diverselor planuri ale vieţii sale fiziologice şi psihomentale, yoginul obţine rezultate concrete care-l duc încetul cu încetul spre eliberare. O parte importantă a elitei spirituale indiene s-a orientat, din cele mai îndepărtate vremuri, spre „experiment", înţelegînd prin aceasta cunoaşterea directă, experimentală, a tot ceea ce constituie fundamentele, procesele corpului uman şi ale vieţii psihomentale.

Or, aşa cum am văzut, alchimia se încadrează în această tradiţie experimentală panindiană. Rezultă de aici că alchimistul care proclamă importanţa experienţei nu dovedeşte neapărat că are „spirit ştiinţific" în sensul modern al cuvîntului: el nu face decît să se reclame de la o mare tradiţie, în opoziţie cu alte tradiţii scolastice sau speculative. Nu există nici o îndoială asupra realităţii operaţiilor chimice: acestea nu sînt speculaţii, ci experienţe concrete, efectuate în laboratoare, cu diverse substanţe minerale şi vegetale. Dar pentru a înţelege natura acestor experienţe, trebuie să ţinem seama nu numai de scopul alchimistului şi de comportamentul lui, ci şi de ceea ce puteau să reprezinte „substanţele" în ochii indienilor: acestea nu erau inerte, ci reprezentau stadii ale inepuizabilelor manifestări ale materiei primordiale (*prakrti*). Plantele, pietrele şi metalele, asemenea corpurilor umane, psihologiei şi vieţii lor psihomentale, nu erau decît momente diverse ale aceluiaşi proces

cosmic. Este deci posibilă trecerea de la un stadiu la altul, transformarea unei forme în alta.

Mai mult chiar: contactul operațional cu „substanțele“ nu era lipsit de consecințe de ordin spiritual, așa cum s-a întîmplat în Occident, din momentul constituirii chimiei științifice. A lucra activ cu minerale și metale însemna a intra în legătură cu *prakrti*, a-i modifica formele, a interveni în procesele sale. Or, în universul ideologic în care se mișcă alchimistul și care aparține tantrismului, *prakrti* nu este numai principiul cosmologic din Sâmkhya și Yoga clasică; prakrti este modul primordial al Zeiței, al lui Çakti. Datorită simbolismului și tehnicilor elaborate de tantrism, *prakrti* devine imediat accesibilă: pentru tantric, orice femeie goală o încarnează revelînd-o pe *prakrti*. Nu e vorba, bineînțeles, de o exeperiență erotică sau estetică; cu privire la asemenea experiențe, India posedă de foarte mult timp o întreagă literatură. Tantrismul consideră că, printr-un antrenament psihosomatic și spiritual apropriat, omul poate avea, contemplînd trupul unei femei, revelația modului primordial al naturii.

Putem concluziona că, pentru alchimistul indian, operațiile asupra substanțelor minerale nu erau, și nu puteau să fie, simple experiențe chimice: acestea angajau, dimpotrivă, situația lui karmică, altfel spus, aveau consecințe spirituale decisive. Numai cînd substanțele minerale vor fi golite de virtuțile lor cosmologice, devenind obiecte inanimate, atunci va fi posibilă apariția științei chimice propriu-zise. O asemenea schimbare radicală de perspectivă va permite constituirea unei noi scări de valori și va face posibilă apariția (adică observația și înregistrarea) fenomenelor chimice. Pentru că, urmînd axioma foarte dragă savanților moderni, *scara creează fenomenele*.

13
ALCHIMIE ȘI INIȚIERE

Nu vom aborda aici studiul principiilor și al metodelor alchimiei alexandrine, arabe sau occidentale. Subiectul este imens. Ne vom referi la lucrările clasice ale lui Marcelin Berthelot și Edmund von Lippmann, la cercetările lui Julius Ruska, J. R. Partington, W. Gundel, A. J. Hopkins, F. Scherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmüller, R. P. Multhauf etc. — fără să pierdem din vedere că acești autori concep alchimia ca pe o etapă embrionară a chimiei. Pe de altă parte, există destule lucrări în care alchimia este considerată ca tehnică în același timp operatorie și spirituală. Lectorul curios să afle punctul de vedere tradițional va citi cu interes cărțile lui Fulcanelli, Eugène Canseliet, J. Evola, Alexander von Bernus, René Alleau, pentru a nu aminti decît lucrările ultimului sfert de veac, a căror origine se reclamă de la doctrina alchimică tradițională. În privința interpretării psihologice a lui C. G. Jung, ea constituie un capitol special în istoriografia alchimiei.[1]

Pentru studiul nostru e suficient să relevăm pe scurt anumite simbolisme și operații alchimice, dezvăluindu-le solidaritatea cu simbolismele și tehnicile arhaice legate de procesele materiei. Una din cele mai importante surse ale alchimiei trebuie căutată, credem noi,

---

[1] A se vedea esențialul bibliografiei privind istoria alchimiei în Nota N.

în concepţiile legate de Pămîntul-Mamă, de minereuri şi metale, şi mai ales în experienţa omului arhaic angajat în muncile miniere, în topitul şi prelucrarea fierului. „Cucerirea materiei“ a început foarte devreme, poate chiar din paleolitic, imediat ce omul a reuşit nu numai să-şi fabrice uneltele de silex, ci să utilizeze focul pentru a modifica starea materiei. În orice caz, anumite tehnici — în primul rînd agricultura şi olăritul — s-au dezvoltat foarte mult în neolitic. Or, aceste tehnici erau în acelaşi timp mistere, pentru că pe de o parte implicau sacralitatea Cosmosului, iar pe de altă parte se transmiteau prin iniţiere („secrete ale meseriei“). Fasonarea sau arderea lutului, asemenea muncilor miniere şi metalurgice, plasau omul arhaic într-un univers saturat de sacralitate. Încercarea de a reconstitui aceste experienţe ar fi zadarnică: o dată cu triumful ştiinţelor experimentale, Cosmosul s-a desacralizat. Modernii sînt incapabili să experimenteze sacrul în relaţiile lor cu materia; ei pot, cel mult, să aibă o experienţă de ordin oniric sau estetic; ei sînt mai ales capabili să cunoască Materia ca „fenomen natural“. Dar e de ajuns să imaginăm o comuniune, şi nu numai aceea a pîinii şi vinului, ci extinsă asupra oricărui contact cu materia, ca să măsurăm distanţa care separă o asemenea experienţă religioasă arhaică de experienţa modernă a „fenomenelor naturale“.

Şi aceasta nu datorită faptului că omul societăţilor arhaice s-ar fi „îngropat în Natură“, neputincios să se despartă de nenumăratele lui „participări mistice“, pe scurt, incapabil de o gîndire logică sau de o muncă utilă, în sensul pe care-l dăm noi astăzi acestui cuvînt. Tot ceea ce ştim despre contemporanii noştri „primitivi“ infirmă aceste imagini şi judecăţi arbitrare. Dar este evident că o gîndire dominată de simbolismul cos-

mologic a creat o cu totul altă „experiență a lumii" decît cea de care dispune astăzi omul modern. Pentru gîndirea simbolică, lumea nu este numai „vie", ea este și „deschisă": un obiect nu este numai el însuși (cum este pentru conștiința modernă), ci și semnul sau receptacolul încă a ceva, al unei realități care transcende planul manifestării obiectului. Ne vom mulțumi cu un singur exemplu: cîmpul arat este ceva mai mult decît o fîșie de pămînt, este trupul Pămîntului-Mamă; sapa este un falus, fără să înceteze să fie o unealtă agricolă; aratul este în același timp o muncă „mecanică" (efectuată cu uneltele fabricate de om) și o uniune sexuală ordonată pentru fecundarea hierogamică a Pămîntului-Mamă.

Dacă ne este imposibil să retrăim asemenea experiențe, putem măcar să ne imaginăm răsunetul lor în viața celor care le încercau. Cosmosul fiind o hierofanie, existența umană fiind sacralizată, munca implica o valoare liturgică care supraviețuiește încă destul de confuz la populațiile rurale ale Europei contemporane. Este deosebit de important să subliniem posibilitatea oferită omului societăților arhaice de a se insera în sacru chiar prin munca lui de *homo faber*, de autor și manipulator al uneltelor. Aceste experiențe primordiale s-au păstrat și s-au transmis de-a lungul multor generații, datorită „secretelor meseriei"; cînd experiența globală a lumii s-a modificat, ca urmare a inovațiilor tehnice și culturale consecutive instaurării civilizației urbane, a ceea ce s-a convenit să se numească „Istorie" în sensul cel mai important al cuvîntului[2], expe-

[2] Dintr-un anumit punct de vedere, omul — chiar cel mai „primitiv" — a fost dintotdeauna o „ființă istorică", fie și numai prin faptul că era condiționat de ideologia, sociologia și economia

riențele primordiale legate de un Cosmos sacralizat au fost periodic reînviate prin intermediul inițierilor și al riturilor meseriei. Am întîlnit exemple de transmisie inițiatică la mineri, la topitori și făurari; comportamentul arhaic față de substanțele minerale și de metale s-a păstrat în Occident pînă în Evul Mediu, iar în unele regiuni ale lumii pînă-n zilele noastre.

Există suficiente dovezi că omul culturilor arhaice a cunoscut și a stăpînit materia, nefiind străin de lucrările de metalurgie și orfevrerie ale Orientului antic. S-au păstrat pînă azi numeroase rețete tehnice, unele datînd din secolul al XVI-lea înainte de Cristos (de

---

specifice tradiției sale. Dar nu despre această istoricitate a omului vrem noi să vorbim acum, a omului în calitatea lui de om, de ființă condiționată de temporalitate și cultură, ci de fenomenul, mai recent și infinit mai complex, al solidarității obligatorii a umanității întregi, începînd dintr-un anumit moment, cu evenimentele istorice care se petreceau în cîteva regiuni foarte bine localizate ale globului. Așa s-a întîmplat după descoperirea agriculturii și mai ales după cristalizarea primelor civilizații urbane în Orientul Apropiat antic. Chiar din acest moment, orice cultură umană, oricît de depărtată sau excentrică, a fost condamnată să suporte consecințele evenimentelor istorice derulate la „centru". Aceste consecințe se manifestau uneori cu mii de ani întîrziere, dar nu puteau fi în nici un caz evitate: țineau de fatalitatea istorică. După descoperirea agriculturii, se poate spune că umanitatea a fost condamnată să devină agricolă sau, cel puțin, să suporte influențele tuturor descoperirilor și inovațiilor ulterioare, devenite posibile prin agricultură: domesticirea animalelor și apariția societăților pastorale, civilizațiile urbane, organizarea militară, imperiul, imperialismul, războiul de mase etc. Cu alte cuvinte, întreaga umanitate a devenit solidară, chiar dacă într-o manieră pasivă, cu activitatea cîtorva societăți. Începînd deci din acest moment — corespunzînd avîntului primelor civilizații urbane în Orientul Apropiat — putem vorbi de istorie în sensul cel mai important al cuvîntului, adică de modificări de dimensiuni universale efectuate prin voința creatoare a anumitor societăți (mai exact, a anumitor elemente privilegiate ale acestor societăți).

exemplu, *Papyrus*-ul *Ebers*): ele se referă la operaţii de aliaj, de colorare şi de imitare a aurului (papirusurile din Leyden şi Stockholm, datînd din secolul al III-lea înainte de Cristos). Istoricii ştiinţelor au subliniat, pe bună dreptate, că autorii acestor reţete utilizează cantităţi şi numere, ceea ce, după părerea lor, ar dovedi caracterul ştiinţific al operaţiilor. Fireşte, topitorii, făurarii şi maiştrii orfevrieri ai Antichităţii orientale ştiau să calculeze cantităţile şi să dirijeze procesele fizico-chimice ale topirii şi aliajelor. Ceea ce trebuie să aflăm însă este dacă e vorba numai de o operaţie metalurgică sau chimică, de o tehnică sau de o ştiinţă în sensul riguros al acestor cuvinte. Făurarii africani şi asiatici care aplică reţete analoage cu rezultatele practice pe care le ştim nu au în vedere numai dimensiunea practică a operaţiilor: acestea sînt dublate de un ritual. Ar fi deci imprudent să fixăm la începuturile istorice ale alchimiei greco-egiptene reţetele de colorare a metalelor: nici o meserie, chiar în Antichitatea tîrzie, nu era o simplă tehnică. Oricît de avansată ar fi fost desacralizarea Cosmosului în această epocă, meseriile îşi mai păstrau caracterul ritual, fără indicarea obligatorie în reţete a contextului hierurgic.[3]

---

[3] Papirusurile din Leyden şi Stockholm, conţinînd reţete pur „chimice" (a se vedea în ultimă instanţă Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 96 şi urm., cu bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormînt, la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII şi XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple de „limbaj secret" folosit, în Mesopotamia, în redactarea reţetelor pentru fabricarea sticlei (încă din secolul al XVII-lea înainte de Cristos), a acelor *lapis lazuli* sintetice şi a reţetelor medicale; cf. *Studies in Ancient Technology*, I, p. 125. Avertismentul de o mie de ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul al VII-lea înainte de Cristos: „Cel care ştie poate arăta celui care ştie, dar cel care ştie nu trebuie să arate celui care nu ştie" — se

Fapt e că *documentele istorice* permit conturarea a trei epoci la începuturile alchimiei greco-egiptene: 1) epoca rețetelor tehnice; 2) epoca filozofică, inaugurată foarte probabil de Bolos din Mandeea (secolul al II-lea înainte de Cristos), manifestă în *Physica kai Mystica*, atribuită lui Demostene; 3) în sfîrșit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, cea a lui Zosima (secolele III-IV, după Cristos)[4]. Cu toate că problema originii istorice a alchimiei alexandrine nu este încă rezolvată, ne-am putea explica brusca apariție a textelor alchimice o dată cu era creștină, ca rezultat al întîlnirii între curentul ezoteric, reprezentat de Mistere, neopitagorism, neoorfism, astrologie, „învățăturile orientale revelate", gnosticism etc. — curent ezoteric reprezentat mai ales de oamenii cultivați, de *inteli-ghentia* — și tradițiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriilor, magiilor și tehnicilor unei foarte

---

găsește în rețetele pentru fabricarea sticlei din perioada cassită, cu zece secole mai devreme; cf. Forbes, *op. cit.*, p. 127. În literatura alchimică alexandrină abundă objurgațiile și jurămintele interzicînd comunicarea adevărurilor ezoterice profanilor. Ostaneus „și-a păzit misterul ca pe lumina ochilor; el a ordonat să nu fie dezvăluit ucenicilor nedemni de el etc."; a se vedea și alte exemple în J. Bidez și F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 315 și urm. Obligația secretului cu privire la *opus alchymicus* s-a menținut de la sfîrșitul lumii antice pînă în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei" pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei moderne. Dacă există o literatură care pretinde că „revelează secrete", aceasta este literatura tantrică. Or, în masa considerabilă de scrieri, nu se află niciodată vreo indicație practică indispensabilă pentru *sâdhana*: în momentele decisive, îți trebuie un maestru, fie și numai pentru a verifica autenticitatea experienței.

[4] Se vor găsi stadiul chestiunii și o culegere de texte în limpedele expozeu al lui R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 217 și urm. A se vedea R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 103–116; H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy" și bibliografia înregistrată în Nota N.

îndepărtate Antichităţi.[5] Un fenomen analog se constată în China cu privire la daoism şi neodaoism, în India cu privire la tantrism şi Hathayoga. În lumea mediteraneană, aceste tradiţii „populare“ au prelungit pînă în epoca alexandrină un comportament spiritual de structură arhaică. Interesul crescînd pentru „înţelepciunea orientală“, tehnicile şi ştiinţele tradiţionale privind substanţele, pietrele preţioase, plantele, caracterizează toată această epocă din Antichitate, strălucit studiată de R. P. Festugière.

Căror cauze istorice ar trebui să atribuim practicile alchimice? Nu vom şti, fireşte, niciodată. Dar e îndoielnic ca alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă plecînd de la reţetele pentru contrafacerea sau imitarea aurului. Orientul elenistic moştenise toate aceste tehnici metalurgice din Mesopotamia şi Egipt şi se ştie că, începînd din secolul al XIV-lea înaintea erei noastre, mesopotamienii puseseră la punct proba aurului. A încerca să legi o disciplină care a obsedat două mii de ani lumea occidentală de eforturile depuse pentru contrafacerea aurului înseamnă a uita extraordinara ştiinţă pe care o posedau anticii despre metale şi aliaje; şi mai înseamnă a subestima capacităţile lor intelectuale şi spirituale. Transmutaţia, scop principal

[5] H. E. Stapleton considera că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în Egiptul elenistic, ci în Siria, la Harran; acolo îl situează el pe autorul acelui *Traité d'Agathodaimon*, text scris probabil în anul 200 înainte de Cristos, deci, după Stapleton, înainte de *Physica kai Mystica*; cf. „The Antiquity of Alchemy“, *Ambix*, V, 1953, pp. 1–43. Această ipoteză care, între altele, explică avîntul alchimiei arabe este controversată. Într-o serie de studii recente, H. J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy“, *Ambix*, VI, 1957, pp. 86–101 şi bibliografia înregistrată în Nota N.

al alchimiei alexandrine, nu era, în starea de atunci a științei, o absurditate, pentru că unitatea materiei era de foarte mult timp una din dogmele filozofiei grecești. Dar e greu de crezut că alchimia s-a născut din experiențele întreprinse pentru a valida această dogmă prin demonstrația experimentală a unității materiei. Nu prea se vede cum o tehnică spirituală și o soteriologie și-ar fi putut găsi sursele într-o teorie filozofică.

Pe de altă parte, cînd spiritul grec se aplică științei, dă dovadă de un extraordinar simț al observației și raționamentului. Or, ceea ce ne uimește citind textele alchimiștilor greci este tocmai lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absența spiritului științific. Așa cum observa și Sherwood Taylor: „Toți cei care foloseau sulful nu puteau să nu remarce fenomenele curioase care se produceau după topirea lui și încălzirea consecutivă a lichidului. Or, cu toate că sulful este menționat de sute de ori, nu se face nici un fel de aluzie la vreuna dintre caracteristicile lui, în afară de acțiunea sa asupra metalelor. Există aici o asemenea contradicție cu spiritul științei grecești clasice, că ar trebui să conchidem că alchimiștii nu erau interesați de fenomenele naturale care nu le slujeau scopurile. Totuși, ar fi o eroare să nu vedem în ei decît niște căutători de aur, căci tonul religios și mistic, mai ales în operele tîrzii, nu se potrivește spiritului căutătorilor de bogății [...] Nu se găsește în alchimie nici o urmă a vreunei științe [...] Niciodată alchimistul nu întrebuințează metode științifice."[6] Textele vechilor alchimiști arată că „acești oameni nu erau interesați să facă aur, ei nu vorbeau în realitate despre aurul obișnuit.

[6] F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, p. 110. Cf. și F. S. Taylor, *Origins of Greek Alchemy*, pp. 42 și urm.

Chimistul care cercetează aceste lucrări e stăpînit de aceeași impresie ca un zidar care ar vrea să tragă învățăminte practice dintr-o lucrare de francmasonerie" (Sherwood Taylor, *ibid.*, p. 138).

Dacă alchimia nu putea să se nască din dorința de a contraface aurul (proba aurului era cunoscută de cel puțin douăsprezece secole), nici dintr-o tehnică științifică greacă (am văzut lipsa de interes a alchimiștilor pentru fenomenele fizico-chimice în sine), sîntem obligați să căutăm în altă parte „originile" acestei discipline *sui generis*. Cu toate că teoria filozofică a unității materiei reprezintă probabil vechea concepție a Pămîntului-Mamă, purtătoare de minereuri-embrion, care a cristalizat credința într-o transmutație artificială, operată în laborator. Întîlnirea cu simbolismele, mitologiile și tehnicile minerilor, topitorilor și făurarilor a prilejuit cu adevărat primele operații alchimice. Dar un rol decisiv a jucat mai ales descoperirea experimentală a Substanței vii, așa cum o simțeau meșterii. Într-adevăr, concepția unei vieți complexe și dramatice a Materiei constituie originalitatea alchimiei în raport cu știința greacă clasică. Avem motive să presupunem că experiența vieții dramatice a Materiei a făcut posibilă cunoașterea Misterelor greco-orientale.

Se știe că esențialul inițierii în Mistere consta în participarea la patimile, moartea și reînvierea unui zeu. Nu cunoaștem modalitățile acestei participări, dar putem conjectura că suferințele, moartea și reînvierea unui zeu, cunoscute de neofit ca mit, ca istorie exemplară, îi erau comunicate în timpul inițierii pe o cale „experimentală". Sensul și finalitatea Misterelor erau transmutația omului: prin experiența morții și a reînvierii inițiatice, mitul îi schimba regimul ontologic (devenea „nemuritor").

Or, scenariul dramatic al „suferinţelor“, „al morţii“ şi al „reînvierii“ Materiei este atestat chiar de la începuturi în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutaţia, *opus magnum*, care tinde spre găsirea Pietrei Filozofale, se obţine trecînd Materia prin patru faze, denumite, după culorile ingredientelor, *melansis* (negru), *leukosis* (alb), *xanthosis* (galben) şi *iosis* (roşu). „Negrul“ (acel *nigredo* al autorilor medievişti) simbolizează „moartea“ şi asupra acestui mister alchimic vom mai reveni. Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale *opusului* sînt deja atestate în *Physika* şi *Mystika* pseudo-democritiene (fragment păstrat de Zosima), deci chiar în prima scriere alchimică propriu-zisă (sec. II–I înainte de Cristos). Cu nenumărate variante, cele patru sau cinci faze ale operei (*nigredo, albedo, citrinitas, rubedo,* uneori *viriditas,* alteori *cauda pavonis*) se menţin în toată istoria alchimiei arabe şi occidentale.

Mai mult încă: drama mistică a zeului — patimile, moartea şi reînvierea — este proiectată asupra materiei pentru a o transmuta. Pe scurt, alchimistul tratează Materia cum era tratată divinitatea în Mistere: substanţele minerale „suferă“, „mor“, „renasc“ într-un alt mod de a fi, adică sînt transmutate; Jung a atras atenţia asupra unui text al lui Zosima (*Traité sur l'Art*, III, 1 2–3), în care celebrul alchimist povesteşte o viziune care i s-a arătat în vis: un personaj cu numele de Ion i-a mărturisit că fusese străpuns, tăiat în bucăţi, decapitat, jupuit şi ars în foc şi că a îndurat toate acestea „pentru a-şi putea transmuta corpul în spirit“. Trezindu-se, Zosima s-a întrebat dacă tot ceea ce văzuse în vis nu se referea la un proces alchimic al combinării Apei, dacă nu este imaginea, imaginea exemplară a Apei. Aşa cum a afirmat Jung, această Apă este *aqua*

permanens a alchimiștilor și torturile ei prin foc corespund operației de *separatio*.[7]

Să observăm că descrierea lui Zosima amintește nu numai dezmembrarea lui Dionysos și a altor „zei muribunzi" ai Misterelor (a căror „patimă" este, într-un anumit plan, omologabilă diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales torturile, moartea și reînvierea „Spiritului grîului"), ci prezintă, de asemenea, analogii frapante cu viziunile inițiatice ale șamanilor și, în general, cu schema fundamentală a tuturor inițierilor arhaice. Se știe că orice inițiere comportă o serie de încercări rituale care simbolizează moartea și reînvierea neofitului. În inițierile șamanice, aceste probe, deși suportate în „stări secunde", sînt uneori de o mare cruzime: viitorul șaman asistă în vis la propria lui tăiere în bucăți, decapitare și moarte.[8] Dacă se ține seama de universalitatea acestei scheme inițiatice și, pe de altă parte, de solidaritatea între muncitorii metalurgiști, făurari și șamani, dacă ne gîndim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgiști și făurari dispuneau, cu multă probabilitate, de Mistere proprii, reușim să situăm viziunea lui Zosima într-un univers spiritual pe care în paginile precedente l-am descifrat și precizat și să măsurăm imediat marea inovație a alchimiștilor: ei *au*

---

[7] C. G. Jung, *Die Visionen des Zosimos* (în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 137–216), pp. 153 și urm. Textul „Viziunii" se găsește în M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Textes), pp. 107–112, 115–118; cf. noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, *Ambix*, I, pp. 88-92. *Separatio* se exprima în operele alchimice ca o dezmembrare a corpului uman: cf. Jung, *op. cit.*, p. 154, n. 27. În legătură cu „tortura" elementelor, a se vedea *ibid.*, p. 211.

[8] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 52 și urm. și *passim.* C. G. Jung a făcut deja legătura între inițierile șamanice și simbolismul alchimic; cf. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, p. 157, n. 38.

proiectat asupra materiei funcția inițiatică a suferinței. Grație operațiilor alchimice, omologate cu „torturile", cu „moartea" și „reînvierea" inițiatului, substanța este transmutată, adică se obține un mod de a fi transcendental: se face „Aur". Aurul, trebuie să repetăm, este simbolul nemuririi. În Egipt se credea că trupul zeilor e din aur: devenind zeu, Faraonul obținea și el un trup de aur. Transmutația alchimică echivala deci cu perfecția materiei; în termeni creștini, cu mîntuirea.[9]

Am văzut că mineralele și metalele erau privite ca niște organisme vii: am vorbit de gestația, de creșterea și nașterea lor, am vorbit chiar de nunta lor (cf. pp. 35 și urm.). Alchimiștii greco-orientali au adoptat și revalorizat toate aceste credințe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului cu mercurul este aproape întotdeauna exprimată în termenii „nunții". Dar această nuntă este și o uniune „mistică" între două principii cosmologice. În aceasta constă noutatea perspectivei alchimice: viața materiei nu mai este exprimată numai în termenii hierofaniilor „vitale", ca în gîndirea omului arhaic, ci dobîndește și o dimensiune „spirituală"; altfel spus: asumîndu-și semnificația inițiatică a dramei și a suferinței, Materia își asumă și destinul Spiritului. „Probele inițiatice" care, în planul Spiritului, conduc spre libertate, iluminare și nemurire, în planul Materiei conduc la transmutație, la Piatra Filozofală.

---

[9] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 416 și urm. vorbește de răscumpărarea prin opera alchimică a acelei *anima mundi*, captivă în Materie (a se vedea Nota P). Concepția aceasta, de origine și de structură gnostică, a fost împărtășită de anumiți alchimiști: ea se integrează, de altfel, în tot acest curent de gîndire escatologic din care s-a născut apoi concepția apocatastazei Cosmosului. Dar, cel puțin la început, alchimia nu postula captivitatea acelei *anima mundi* în Materie: cu toate că era simțită, obscur, ca *Terra Mater*.

Turba Philosophorum exprima foarte limpede semnificația spirituală a „torturii" metalelor: *„eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem"*.[10] Ruska e de părere că, la alchimiștii greci, „tortura" nu corespundea încă operațiilor reale; ea era, mai degrabă, simbolică; „tortura" nu începe să desemneze operații chimice decît începînd cu autorii arabi. Citim în *Testament de Ga'far Sâdiq* că trupurile moarte trebuie supuse torturilor prin Foc și prin toate Artele Suferinței pentru a putea reînvia; fără suferință și fără moarte nu se poate obține Viața eternă.[11] „Tortura" aduce întotdeauna „moartea" — *mortificatio, putrefactio, nigredo.* Nu există nici o speranță de „reînviere" într-un mod de a fi transcendent (adică nici o speranță de a obține transmutația), fără „moartea" prealabilă. Simbolismul alchimic al torturii și al morții este uneori echivoc: operația se poate referi la fel de bine la un om ca și la o substanță minerală. În *Allegoriae super librum Turbae* se spune: „Ia un om, tunde-l și trage-l pe Piatră... pînă cînd îi moare trupul" (*accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur*).[12] Acest simbolism ambivalent impregnează întregul *opus alchymicum*. Este deci important să-l înțelegem bine.

---

[10] Julius Ruska, *Turba Philosophorum, Ein Beitrag zur Geschischte der Alchemie*, p. 168.

[11] Julius Ruska, *Arabische Alchemisten* II, p. 77.

[12] *Artis Auriferae*, Basilae, 1593, vol. I, p. 139, citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 455, n. 3.

14
ARCANA ARTIS

„Moartea“ corespunde în general — la nivel operator — culorii negre pe care o iau ingredientele, acelui *nigredo*, ceea ce înseamnă reducția substanțelor la *materia prima, massa confusa*[1], masa fluidă, informă, corespunzînd — la nivel cosmologic — situației primordiale, Haosului. Moartea reprezintă regresia în amorf, reintegrarea în Haos. Iată de ce simbolismul acvatic joacă un rol atît de important. Una dintre maximele alchimiștilor suna astfel: „Nu efectuați nici o operație, înainte de a reduce totul la Apă.“[2] În plan operator, aceasta corespunde disoluției aurului purificat în *aqua regia*. Kirchweger, autorul presupus al lucrării *Aurea Catena Homeri* (1723) — lucrare care, în treacăt fie spus, a avut o mare influență asupra lui Goethe — scrie: „E absolut sigur că Natura întreagă era la început Apă, și că prin Apă s-au născut toate lucrurile și tot prin Apă toate lucrurile trebuie distruse.“[3] Regresia alchimică la stadiul fluid al materiei corespunde în cosmologii stării haotice primordiale, iar în ritualurile inițiatice „morții“ neofitului.

---

[1] Cf. exemple în Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 442 și urm.

[2] Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 132. Cu privire la *aqua permanens*, a se vedea textele citate de Jung, *op. cit.*, pp. 320 și urm.

[3] Text citat de R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge, 1952, p. 14.

Alchimistul obține disoluția introducînd substanțele într-o baie de mercur. Așa cum scrie Starkey (= Eirenaeus Philalethes), „principalul temei al posibilității transmutației este posibilitatea reducerii tuturor metalelor și a minereurilor de natură metalică la materia dintîi mercurială“[4]. Un tratat atribuit lui „Alphons, rege al Portugaliei“, precizează că „disoluția noastră nu este altceva decît aducerea trupului la starea de umiditate [...] Primul rezultat al acestei operații este transformarea trupului în Apă, adică în Mercur, și aceasta este ceea ce Filozofii numesc soluție și reprezintă fundamentul întregii Opere.“[5] După opinia unor autori, disoluția ar fi prima operație; după opinia altora, ar fi calcinarea, reducerea la amorf prin Foc. Oricum ar fi, rezultatul este același: „moartea“.

Reducerea alchimică la *materia prima* este susceptibilă de nenumărate interpretări și omologări: ea poate fi valorizată mai ales ca o regresie la un stadiu prenatal, un *regressus ad uterum*. Simbolismul seminal este atestat, de exemplu, într-un *Codex* studiat de Carbonelli care recomanda că, înainte de a folosi aurul în *opus,* „este necesară transformarea lui în spermă“.[6] Acel *vas mirabil*, despre care Maria Profeteasa susținea că închide în el însuși întregul secret alchimic, este „un fel de *matrix* sau *uterus* din care se va naște *filius philosophorum*, Piatra miraculoasă“ (Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325). „Vasul este asemenea lucrării lui Dumnezeu în vasul divinei germinații“,

---

[4] G. Starkey, *Ripley Reviv'd*, Londra, 1678, p. 3, citat de Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 16.

[5] Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 137.

[6] *Et in che l'oro si vogli mettere in opera è necessario che si riduchi in sperma*; textul reprodus de G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell' alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 7.

scria Dorn.[7] După opinia lui Paracelsus, „cel care vrea să intre în Regatul lui Dumnezeu trebuie să se întoarcă în pîntecul matern și acolo să moară". Tot după părerea lui Paracelsus, lumea întreagă trebuie să se întoarcă în pîntecul matern care este *prima materia, massa confusa, abyssus*, pentru a putea recuceri eternitatea.[8] Urmîndu-l pe John Pordage, *Bain Marie* este „locul, *matrix*, centrul de unde divina culoare țîșnește din izvorul și originea sa"[9]. În versurile publicate în apendicele cărții *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735) de Georg von Welling, citim: „Pentru că nu pot atinge Regatul Ceresc dacă nu mă nasc a doua oară. Iată de ce doresc să mă întorc la sînul Maicii mele pentru a mă regenera, și o voi face în curînd."[10] *Regressus ad uterum* este prezentat uneori sub forma unui incest cu propria mamă. Michael Maier ne spune că „Delphinas, un filozof anonim, vorbește foarte clar în tratatul

[7] Dorn, „Physica Trismegisti", *Theatrum Chemicum*, vol. I, Ursellis, 1602, pp. 405–437, spec. p. 430, citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325, n. 1.

[8] Citat de Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 31.

[9] Cf. scrisoarea lui John Pordage (1601–1681), privitoare la *opus* și adresată acelei *soror mystica*, Jane Leade, reprodusă de C. G. Jung în *Die Psychologie der Übertragung* (noi am folosit traducerea engleză, *Psychology of the Transference*, în *The Practice of Psychotherapy*, New York, 1959; cf. pp. 295 și urm.).

[10] Citat de Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32, 268. Fräulein von Klettenburg îl îndemnase, în 1768, pe tînărul Goethe să citească *Opus Mago-Cabbalisticum*; Goethe găsi cartea „obscură și de neînțeles"; cf. Gray, p. 4. Dar a citit cu siguranță apendicele (cf. *ibid.*, p. 31) și simbolismul alchimic al „întoarcerii în pîntecul mamei" se va arăta în producția poetică ulterioară a lui Goethe; cf. Gray, pp. 202 și urm. A se vedea, de asemenea, Alexander von Bernus, *Alchemie und Heilkunst*, pp. 165 și urm. Cu privire la simbolismul goethean din *Gang zu den Müttern*, a se vedea M. Eliade, *Mitul reintegrării*, București, 1942, pp. 16 și urm.

său *Secretus Maximus* de Mama care trebuie să se unească, din necesitate naturală, cu fiul ei" (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*).[11] Dar este evident că „Mama" simbolizează în aceste diferite contexte Natura în starea ei primordială, acea *prima materia* a alchimiștilor; reîntoarcerea în pîntecul ei traduce o experiență spirituală omologabilă oricărei „proiecții" în afara Timpului, cu alte cuvinte, reintegrării într-o situație originară. „Disoluția" în *materia prima* mai este simbolizată printr-o uniune sexuală care se încheie cu dispariția în uterus. Citim în *Rosarium Philosophorum*: „Beya urcă pe Gabricus și-l închise în matricea ei în așa fel încît nimic nu se mai văzu din el. Îl îmbrățișă cu atîta dragoste că-l absorbi complet în propria ei natură..." (*Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit...*).[12] Un asemenea simbolism se pretează în mod firesc la nenumărate revalorizări și integrări. *Bain Marie* nu este numai „*matrix* a divinei culori" (vezi mai sus). Ea este și imaginea matricei din care s-a născut Isus. Încarnarea Domnului în adept poate începe deci chiar din clipa în care ingredientele alchimice din *Bain Marie* intră în fuziune, reintegrînd starea primordială a materiei. Fenomenul

---

[11] Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum*, Frankfurt, 1617, p. 344, citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 453, n. 1; a se vedea, de asemenea, J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 78 și urm. (*l'incesto filosofale*).

[12] *Rosarium Philosophorum (Artis Auriferae*, I, pp. 204–384), p. 246; citat de Jung, *op. cit.*, p. 459, n. 1. Beya fiind sora lui Gabricus, dispariția în uter își păstrează aici valoarea simbolică de „incest filozofic". Cu privire la acest motiv, a se vedea, de asemenea, C. H. Josten, *William Backhouse of Swallowfield* (*Ambix*, IV, 1949, pp. 1–33), pp. 13–14.

de regresiune este pus în legătură atît cu nașterea, cît și cu moartea lui Cristos.[13]

Plasîndu-se în perspective diferite, J. Evola și C. G. Jung au comentat cu multă pertinență simbolismul Morții inițiatice, așa cum se degajă el din *nigredo, putrefactio, dissolutio*.[14] Trebuie să adăugăm că disoluția și reintegrarea haosului este o operație care, în orice context, prezintă cel puțin două semnificații solidare: cosmologic și inițiatic. Orice „moarte" este în același timp și o reintegrare în Noaptea Cosmică, în haosul precosmologic; la niveluri multiple, tenebrele exprimă întotdeauna disoluția Formelor, reîntoarcerea la stadiul seminal al existenței. Orice „creație", orice apariție a Formelor sau, într-un alt context, orice acces la un nivel transcendent se exprimă printr-un simbol cosmologic. Am repetat-o de nenumărate ori: o naștere, o construcție, o creație de ordin spiritual are întotdeauna același model exemplar: cosmogonia. Așa se explică deci importanța recitării în atîtea culturi diferite a mitului cosmogonic, nu numai cu prilejul zilei de Anul Nou (cînd lumea este simbolic creată din nou), al întronării unui rege, al unei nunți sau al unui război, ci și cînd se ivește necesitatea salvării unei culturi amenințate sau a vindecării unei boli. Sensul profund al tuturor acestor ritualuri ni se pare clar: pentru a face bine ceva sau pentru a reface o integritate vitală amenințată de boală, e necesară întoarcerea *ad originem*, urmată de repetarea cosmogoniei.[15] Moartea inițiatică și tenebrele mistice au deci și ele o valență cosmologică:

---

[13] R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32–33.

[14] J. Evola, *La tradizione ermetica*, pp. 116 și urm.; C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 451 și urm.; *id., The Psychology of the Transference*, pp. 256 și urm.

[15] Cf. lucrarea noastră *Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 83 și urm. și *passim*; a se vedea, de asemenea, *Tratat de istorie a religiilor*, pp. 303 și urm.

reintegrarea stării dintîi, starea germinală a materiei, în timp ce „reînvierea“ corespunde creației cosmice. Pentru a folosi terminologia modernă, moartea inițiatică abolește Creația și Istoria, eliberînd de toate păcatele și de toate neîmplinirile; adică, pînă la urmă, de uzura care însoțește întotdeauna condiția umană. (A se vedea M. Eliade, *Nașteri mistice*, Humanitas, București, 1995.)

În această privință, alchimistul nu inovează: căutînd *materia prima*, el urmărește reducția substanțelor la starea precosmogonică, fiind conștient că nu putea obține transmutația plecînd de la „formele“ deja uzate de timp; trebuie mai întîi „dizolvate“ aceste „forme“. În contextul inițiatic, „disoluția“ însemna că neofitul „murea“ pentru existența lui profană, uzată, decăzută. Noaptea cosmică a fost asimilată Morții (= întunericul) și regresiei *ad uterum*: așa reiese din istoriile religiilor și din textele alchimice pe care le-am citat pînă acum. Alchimiștii occidentali și-au integrat simbolismul lor teologiei creștine: „moartea“ materiei era sanctificată prin moartea lui Cristos, care-i asigură astfel mîntuirea. C. G. Jung a precizat strălucit paralelismul Cristos-Piatra Filozofală și curajoasa teologie pe care o implică.[16]

---

[16] A se vedea mai ales *Psychologie und Alchemie*, pp. 469 și urm. Albert-Marie Schmidt prezenta paralelismul Cristos-Piatra Filozofală în fericite formule: „Ei profesează credința că, pentru a desăvîrși « Marea Operă », pentru a regenera materia, trebuie să urmărească desăvîrșirea sufletelor lor. Această Gnoză se grăbește să îmbrace o haină creștină. În același fel în care în vasul lor închis ermetic materia moare și reînvie perfectă, tot așa ei doresc ca sufletul lor, cedînd unei morți mistice, să renască pentru a duce întru Dumnezeu o existență extaziată. Nu ezitau să se conformeze în orice exemplului lui Isus care, pentru a o învinge, a trebuit să îndure sau, mai degrabă, să accepte atingerea morții. Pentru ei, imitarea lui Cristos este nu numai o modalitate de viață spirituală, ci și un mijloc de a regla cursul operațiilor materiale din care se va ivi magisterul. Celebra sintagmă evanghelică: *dacă sămînța nu*

Este esențial să sesizăm bine planul în care se derulează opera alchimică. Fără cea mai mică îndoială, alchimiștii alexandrini au fost conștienți încă de la început că, urmărind „perfecționarea metalelor", urmăreau de fapt propria lor desăvîrșire.[17] *Liber Platonis quartorum* (al cărei original arab nu poate fi posterior secolului al X-lea) acorda o mare importanță sincronismului între *opus alchymicum* și experiența intimă a adeptului. „Lucrurile devin perfecte prin semenii lor, iată de ce operatorul trebuie să participe la operație" (*oportet operatorem interesse operi*).[18] Același text recomandă folosirea unui occiput ca vas pentru transformare, craniul fiind recipientul gîndirii și al intelectului (*os capitis... vas mansionis cogitationis et intellectus*; citat de Jung, *op. cit.*, p. 365, n. 3). Adeptul trebuie să se transforme el însuși în Piatră Filozofală. „Transformați pietrele moarte în pietre vii filozofale", scria Dorn (*transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*; citat de Jung, p. 367, n. 1. Morienus se adresează în termenii următori regelui Kallid: „Această substanță (cea care conține secretul divin) este extrasă din tine și tu ești minereul ei (adică ma-

---

moare, se referă atît la materie, cît și la suflet. Același vitalism ocult, prin harul lui Dumnezeu, stimulează și materia și sufletul." *La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle*, p. 319. Cf. și J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 168 și urm.

[17] A se vedea Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, pp. 214–215. După Hopkins, primii alchimiști alexandrini credeau că pot ridica metalele comune la demnitatea argintului și a aurului, imprimîndu-le „corpurilor" acestora un „spirit volatil", manifestat prin culoare (*ibid.*, p. 69 etc.). Orice am crede despre această ipoteză, nu este mai puțin evident că sarcina de a impune „corpului" unor substanțe un „spirit volatil" presupune o valorizare religioasă a Materiei și deci o semnificație soteriologică a oricărui *opus alchymicum*.

[18] Citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 363.

teria brută); adepții o găsesc în tine sau, mai exact, o iau din tine" (citat de Jung, p. 426, n. 1). Pe de altă parte, Gichtel scrie cu privire la operația *albedo* (care, în anumite contexte, desemnează prima transmutație ermetică: a plumbului sau a aramei în argint): „Noi nu primim numai un Suflet nou o dată cu această regenerare, ci și un Trup nou [...] Acest Trup este extras din Verbul divin sau Sophia celestă [...] El este spiritual, mai subtil decît Aerul, asemenea razelor de soare care străbat toate trupurile, și tot atît de diferit pe cît este Soarele strălucitor față de Pămîntul întunecat; și cu toate că rămîne în vechiul Trup, acesta nu-l poate concepe, chiar dacă uneori îl simte."[19]

Pe scurt, alchimistul occidental, în laboratorul lui, asemenea colegului său indian sau chinez, opera asupra lui însuși, asupra vieții sale psihofiziologice și, în egală măsură, asupra experienței morale și spirituale. Textele insistă, de comun acord, asupra virtuților și calităților alchimistului[20]: acesta trebuie să fie sănătos, umil, răbdător, cast, iar spiritul să fie liber și în armonie cu opera; trebuie să fie inteligent și savant, să muncească, să se roage și să mediteze în același timp etc. Se vede de aici că nu e vorba numai de simple operații de laborator. Alchimistul se angajează în întregime în opera sa. Aceste virtuți și calități nu trebuie înțelese numai în accepțiunea lor pur morală. Ele au aceeași funcție la alchimist precum răbdarea, inteligența, egalitatea sufletească etc. în *sadhana* tantrică sau

---

[19] Gichtel, *Theosophia practica*, III, 13, 5, citat de Evola, *La tradizione ermetica*, p. 164. Cu privire la corpul „incoruptibil și celest", a se vedea C. Della Riviera, *Il Mondo magico de gli Heroi*, ristampa, Bari, 1932, pp. 123 și urm.

[20] Cf. Jung, *op. cit.*, pp. 367 și urm. S-au remarcat instrucțiuni asemănătoare la alchimiștii chinezi și hinduși; a se vedea mai sus pp. 113, III și urm.

în noviciatul care precedă inițierea în Mistere. Nici o virtute și nici o erudiție nu te poate dispensa de experiența inițiatică, singura capabilă să opereze ruptura de nivel implicată în „transmutație".

Să mărturisim imediat că nu cunoaștem natura exactă a experienței cruciale care echivala pentru alchimist cu obținerea Pietrei Filozofale sau a Elixirului. Excesiv de prolixă cînd e vorba de preliminariile și etapele *opus*-ului, literatura alchimică nu face decît aluzii criptice, în cea mai mare parte indescifrabile, la *mysterium magnum*. Dar, dacă am avut motive să insistăm asupra raporturilor și solidarităților între simbolismul mineralogic, ritualurile metalurgice, magiile focului și credințele în transmutația artificială a metalelor în aur prin operații care se substituie Naturii și Timpului, dacă ținem cont de relațiile intime între alchimia chineză și tehnicile neodaoiste, între alchimia indiană și tantrism și, dacă, în sfîrșit, alchimiștii alexandrini, așa cum putem bănui, au proiectat asupra substanțelor minerale scenariul inițiatic al Misterelor — este posibil să descifrăm natura experienței alchimice. Alchimistul indian ne furnizează un punct de comparație: el operează asupra substanțelor minerale pentru „a se purifica" și „a se trezi" pe el însuși, altfel spus, pentru a intra în posesia puterilor divine care somnolau în trupul lui. Alchimistul occidental, străduindu-se să „ucidă" ingredientele, pentru a le reduce la *materia prima*, provoacă, foarte plauzibil, o *simpatheia* între „situațiile patetice" ale substanței și ființa lui cea mai intimă. Cu alte cuvinte, el accede la experiențe inițiatice care, pe măsura realizării *opusului*, îi făuresc o altă personalitate, comparabilă cu aceea care se obține după înfruntarea victorioasă a probelor unei inițieri. Participarea sa la fazele *opus*-ului este atît de intensă încît, de exemplu, *nigredo* îi prilejuiește experiențe analoage cu cele ale neofitului în ceremoniile

de inițiere cînd se simte „înghițit“ în burta monstrului, „îngropat“ sau simbolic „ucis“ de Măști și de Maeștrii inițiatori.

Este imposibil să facem în cîteva pagini descrierea aprofundată a *opus*-ului *alchymicum*, fără să mai punem la socoteală că autorii nu sînt întotdeauna de acord asupra ordinii operațiilor. Dar este interesant să notăm că acea *coniunctio* și moartea care-i urmează este uneori exprimată în termenii lui *hieros gamos*: cele două principii — Soarele și Luna, Regele și Regina — se unesc în baia mercurială și mor (aceasta este *nigredo*); „sufletul“ îi părăsește pentru a reveni mai tîrziu și a da naștere lui *Filius philosophorum*, ființa androgină (= Rebis) care anunță iminenta obținere a Pietrei Filozofale. Această ordine operatorie este sugerată în *Rosarium Philosophorum* printr-o serie de gravuri, interpretării cărora Jung le-a consacrat cea mai mare parte din lucrarea sa *Psychologie der Übertragung*. Trebuie să subliniem importanța pe care alchimiștii o acordă experiențelor „teribile“ și „sinistre“, de „întunecare“, de moarte spirituală, de coborîre în Infern: afară de faptul că sînt tot timpul atestate în texte, le mai putem descifra în arta și iconografia de inspirație alchimică, în care acest fel de experiențe sînt traduse prin simbolismul saturnian, prin „melancolie“, prin contemplarea craniilor[21] etc. Figura lui Chronos-Saturn simbolizează pe Marele Destructor care este Timpul, deci în egală măsură moartea (= *putrefactio*) și o nouă naștere. Saturn, simbol al Timpului, este adesea reprezentat cu o balanță în mînă; se cunoaște importanța simbolului balanței în hermetism și alchimie (a se vedea pl. 34, Read, *Prelude to*

[21] Cf. G. F. Hartlaub, *Arcana Artis. Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jahrhunderts* (*Zeitsch. f. Kunstgeschichte*, VI, 1937, pp. 289–324), pp. 316 și urm. A se vedea Nota R.

Chemistry): ilustrul Geber (= Jâbir ibn Hayyân) este și autorul unei lucrări intitulate *Cartea Balanțelor*.[22] Oare n-ar trebui să căutăm aici, în această „stăpînire a Balanței" (care îi face clarvăzători și atotștiutori), în familiaritatea cu opera Timpului (*putrefactio*, Moartea care distruge *omne genus et formam*), în înțelepciunea rezervată numai acelora care au anticipat, în viață fiind, experiența morții, explicația faimoasei „melancolii saturniene" a magilor și alchimiștilor?[23] Oricum ar fi, nu trebuie să uităm că acrostihul construit de Basile Valentine cu termenul vitriol subliniază implacabila necesitate a acelui *descensus ad inferos*: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* („Vizitează interiorul Pămîntului și prin purificare vei găsi Piatra secretă").

Faza care urmează după *nigredo*, „adică opera în alb", *leukosis, albedo*, corespunde, plauzibil, în plan spiritual, unei „resurecții" care se traduce prin intrarea în anumite stări de conștiință inaccesibile condiției profane. (La nivel operator, este vorba de fenomenul de „coagulare", consecutiv celui de *putrefactio* inițial.) Cele două faze ulterioare, *citrinitas* și *rubedo*, încoronarea operei alchimice, duc spre Piatra Filozofală, dezvoltînd și fortificînd această nouă conștiință inițiatică.[24]

---

[22] Asupra simbolismului Balanței la Jâbir, a se vedea Henri Corbin, *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân*, Eranos-Jahrbuch, 18, 1950, pp. 75 și urm.

[23] Așa pare să creadă Hartlaub, *op. cit.*, p. 322, urmînd exegeza simbolismului hermetic al tabloului *Melancolia* de Dürer, minuțios studiat de F. Saxl și Panowski.

[24] Vom găsi un expozeu, în perspectivă tradițională, despre *albedo* și *rubedo* în J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 156 și urm. Interpretarea psihologică a lui Jung, în *Psychologie der Übertragung*, ediția americană, pp. 271 și urm. A se vedea de asemenea Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle*, pp. 331 și urm.

Insistăm asupra caracterului paradoxal al *începutului* și al *sfîrșitului opus*-ului *alchymicum*. Se pleacă de la *materia prima* pentru a se ajunge la Piatra Filozofală, dar și una și cealaltă „substanță“ se refuză oricărei identificări precise, nu atît din cauza laconismului autorilor, cît în temeiul chiar al prolixității lor. Într-adevăr, sinonimele întrebuințate pentru *materia prima* sînt extrem de numeroase: *Lexicon alchemiae* al lui Martin Ruland (Frankfurt, 1612) înregistrează mai mult de cincizeci, și numărul e departe de a fi exhaustiv. Cît despre „natura“ precisă a acelei *materia prima*, ea scapă oricărei definiții. Zacharia scria că nu se înșală declarînd-o spirituală pe această „materie a noastră“, dar că nu minte cînd o declară și corporală; dacă o numim divină, „acesta este adevăratul ei nume“, dacă-i spunem pămînteană, este la fel de exact. Analizînd acest text, J. Evola remarca, pe bună dreptate, că nu este vorba de un concept filozofic, ci de un simbol: el voia să spună că alchimistul își asuma Natura *sub specie interioritatis* (*op. cit.*, p. 32). De unde și marele număr de sinonime utilizate pentru a desemna *materia prima*. Anumiți alchimiști o identifică fie cu mercurul, fie cu sulful sau plumbul; alții cu apa, sarea, focul etc. și nu puțini cu pămîntul, sîngele, Apa Tinereții, cerul, mama, luna, dragonul, Venus, haosul și chiar cu Piatra Filozofală sau cu Dumnezeu.[25]

Această ubicuitate a *materiei prima* corespunde în toate punctele cu aceea a Pietrei Filozofale. Căci, dacă Piatra apare la capătul unei fabuloase operații („să știi că e o cale foarte lungă“, *longissima via*, ne avertizează

[25] În legătură cu identificarea *materiei prima* cu Dumnezeu și originea aristotelică a acestui paradox, cf. Jung, *Psychologie der Übertragung*, ediția americană, p. 314, n. 23.

Rosarium), ea este, în același timp, extrem de accesibilă: într-adevăr, se află pretutindeni. Ripley (circa 1415–1490) scrie: „Filozofii spun că păsările și peștii ne aduc piatra, fiecare om o posedă, ea se află pretutindeni, în tine, în mine, în orice lucru, în timp și în spațiu; chiar dacă se prezintă într-o formă umilă (*vili figura*), din ea izvorăște *aqua permanens.*“[26] După un text din 1526, publicat în *Gloria Mundi*, Piatra „este familiară tuturor oamenilor, tineri și bătrîni, se află în cîmp, la țară, în sat, în oraș, în toate lucrurile create de Dumnezeu; și totuși ea este disprețuită de toți. Bogații și săracii o mînuiesc în fiecare zi, servitorii o aruncă în stradă, copiii își fac din ea jucărie.[27] Dar, cu toate că este, după sufletul uman, lucrul cel mai minunat și mai prețios de pe pămînt și ar putea face să cadă Regi și Prinți, e considerată cel mai neînsemnat și mai umil dintre lucrurile de pe pămînt...“[28] Lăsînd deoparte acest bogat simbolism al Pietrei pe care nimeni n-o bagă în seamă, deși reprezintă piatra unghiulară, să adăugăm că ubicuitatea și universalitatea lui *Lapis Philosophorum* sînt o temă fundamentală a literaturii alchimice. Un mic studiu apărut în anul 1652 la Londra, *The Names of the Philosophers Stone*, consemnează peste 170 de nume, printre care Laptele Fecioarei, umbra Soarelui, Apa uscată, Saliva Lunii etc. Pernety, în lucrarea sa *Dictionnaire*

---

[26] Citat de Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 442.

[27] O aluzie evidentă la *ludum puerorum*, simbolism important în hermetism (cf. Hartlaub, *Arcana Artis*, pp. 296 și urm.). Este vorba, fără îndoială, de spontaneitatea și facilitatea *opus*-ului *alchymicum* care trebuie să se efectueze „natural“, ca un joc de copii. Simbolismul alchimic este solidar cu imaginea exemplară a Copilului prezent în Evanghelii.

[28] A. E. Waite, *The Hermetic Museum; Restored and Enlarged*, Londra, 1893, I, p. 180; Read, *Prelude to Chemistry*, p. 130.

mytho-hermétique, Paris, 1787, dă o listă alfabetică incompletă de circa 600 de nume. Un fragment atribuit lui Zosima vorbeşte de „această Piatră care nu este o piatră, lucru preţios fără valoare, obiect cu nenumărate forme fără formă, necunoscuta cunoscută de toţi“ [29]. Dar aşa cum scrie Hortulanus, citat de *Rosarium Philosophorum*, „numai cel care ştie cum se face Piatra Filozofală înţelege cuvintele care o conţin“[30]. Şi tot *Rosarium* ne avertizează că „aceste chestiuni trebuie să fie transmise mistic (*talis materia debet tradi mystice*), precum poezia prin fabule şi parabole“[31]. Dacă ar fi să-i credem pe unii dintre autori, există chiar „un jurămînt de a nu divulga secretul în cărţi“[32].

Este vorba, foarte probabil, de un „limbaj secret“, aşa cum se întîlneşte la şamanii societăţilor arhaice şi la misticii religiilor istorice; „limbajul secret“ este, în acelaşi timp, expresia unor experienţe imposibil de transmis prin intermediul limbajului cotidian şi comunicarea criptică a sensului ascuns al simbolurilor.[33] Mai trebuie să observăm că paradoxala ubicuitate şi inaccesibilitate a Pietrei Filozofale aminteşte pînă la un punct

---

[29] Citat de Read, *Prelude to Chemistry*, p. 130.

[30] Citat de Jung, *Psychologie der Übertragung*, ed. americană, p. 288.

[31] *Ibid.*, n. 15.

[32] Zadith Senior, citat de Jung, *op. cit.*, p. 215, n. 7. Agrippa de Nettesheim vorbeşte şi el despre „jurămîntul tăcerii“, *ibid.*, p. 215 şi nota 7. „Limbajul secret“ este deja utilizat în reţetele tehnice mesopotamiene din secolul al XVIII-lea înainte de Cristos: cf. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leiden, 1955, I, p. 125. Cu privire la secretele meseriei, cf. *ibid.*, p. 127.

[33] A se vedea cărţile noastre, *Le Chamanisme*, pp. 99 şi urm.; *Yoga. Nemurire şi libertate*, pp. 215 şi urm.; 351 şi urm. şi studiul nostru *Techniques de l'extase et Langages Secrets.* Cf., de asemenea, René Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionnelle*, pp. 91 şi urm.

de dialectica sacrului în general. Hierofaniile, chiar din faptul că manifestă sacrul, schimbă regimul ontologic al obiectelor; mizere sau neînsemnate, o piatră, un copac sau un izvor, de îndată ce încorporează sacrul, devin inestimabile în ochii celor care participă la această experiență religioasă. Se poate, într-o anumită măsură, compara existența alchimistului, atingînd, grație Pietrei Filozofale, un alt plan al existenței spirituale, cu experiența acelui *homo religiosus* care asistă la transmutația Cosmosului prin hierofanii. Paradoxul hierofaniei constă în faptul că manifestă sacrul și încorporează transcendentul într-un „obiect fără importanță"; cu alte cuvinte, efectuează o ruptură de nivel. Același paradox se vede și în raport cu Piatra Filozofală: ea rămîne insesizabilă ochiului profanilor, copiii își fac din ea jucărie, servitorii o aruncă pe fereastră; se află pretutindeni și totuși e lucrul cel mai greu de obținut.

Experiența alchimică și experiența magico-religioasă împărtășesc elemente comune sau analoage; utilizarea termenilor religioși de către alchimiștii occidentali nu era neapărat o precauție împotriva cenzurii ecleziastice. *Opus alchymicum* avea analogii profunde cu viața mistică. Georg von Welling scria: „Intenția noastră nu este de a învăța pe alții cum se fabrică aurul, ci un lucru cu mult mai înălțător: să afle cum poate fi văzută și recunoscută natura ca venind de la Dumnezeu și cum poate fi identificat Dumnezeu în natură."[34] Un discipol al lui Paracelsus, Oswald Croll, afirma că alchimiștii sînt „oameni sfinți care, în virtutea spiritului lor deificat, au gustat primele roade ale Reînvierii chiar

[34] Prefața la *Opus Mago-Cabbalisticum*, citat de R. D. Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 19.

din această viaţă şi au pregustat din Regatul Ceresc"[35]. În gîndirea multor alchimişti, obţinerea Pietrei Filozofale era echivalentă cu perfecta cunoaştere a lui Dumnezeu. Iată de ce Piatra face posibilă identificarea contrariilor. După Basil Valentine, „răul trebuie să devină la fel cu binele". Starkey descrie piatra ca „reconciliere a contrariilor, ca pacea între Duşmani" (texte citate de Gray, *op. cit.*, p. 34). Regăsim aici foarte vechiul simbolism al acelei *coincidentia oppositorum*, universal răspîndită, atestată deja în stadiile arhaice de cultură, slujind, în acelaşi timp, realitatea fundamentală, *Urgrund*-ul, şi starea paradoxală a totalităţii, a perfecţiunii şi, în consecinţă, sacralitatea şi pe Dumnezeu.

Cu toate acestea, cea dintîi virtute a Pietrei Filozofale era transmutarea metalului în aur. Aşa cum spunea Arnold de Villanova, „există în Natură o anumită materie care, descoperită şi adusă la desăvîrşire prin Artă, converteşte în sine toate corpurile imperfecte pe care le atinge" (citat de J. Read, *op. cit.*, p. 119). Regăsim aici, foarte vie, ideea arhaică a Pietrei sau a Elixirului care completează şi desăvîrşeşte opera naturii. Fratele Simone da Colonia scria în *Speculum minus alchimiae*: „Această artă ne învaţă să obţinem un leac numit Elixir, care, turnat pe metalele imperfecte, le desăvîrşeşte, iată de ce a fost inventată."[36] Un *codex* alchimic studiat de Carbonelli ne spune că „această materie, dacă ar fi fost mai bine dirijată de Natură în viscerele Pămîntului şi nu s-ar fi amestecat din întîmplare cu impurităţi, ar fi

---

[35] Oswald Croll, *Philosophy Reformed and Improved*, Londra, 1657, p. 214, citat de Gray, *op. cit.*, p. 21.

[36] Manuscris al Bibliotecii Universităţii din Bologna, citat de G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, p. 7.

fost Sfîntul Soare și Luna" (*op. cit.*, p. 7). Ideea că Piatra precipită ritmul temporal al tuturor organismelor și că accelerează creșterea se găsește în lucrarea *Pratique* de Lulle: „Primăvara, prin multă și minunată căldură, Piatra dă viață plantelor; dacă dizolvi un grăunte în apă și, luînd din această apă numai atît cît trebuie ca să umpli o coajă de nucă, stropești un butuc de viță, strugurii butucului se vor coace pînă-n luna mai."[37]

Alchimiștii arabi sînt cei care, primii, au acordat Pietrei virtuți terapeutice; prin intermediul alchimiei arabe a ajuns în Occident conceptul de *Elixir Vitae*.[38] Roger Bacon, fără să întrebuințeze expresia de Elixir sau Piatră, vorbește în al său *Opus Majus* despre „un leac care face să dispară impuritățile și toate alterațiile celui mai corupt metal, spală necurățeniile trupului și prelungește viața cu cîteva secole". După Arnold de Villanova, „Piatra Filozofală vindecă toate bolile [...] Vindecă într-o zi o boală care durează o lună, în douăsprezece zile o boală care durează un an, iar una mai îndelungată într-o lună. Ea redă bătrînilor tinerețea"[39]. Conceptul alchimic al Elixirului, ajuns în Occident prin autorii arabi, s-a substituit mitului unei plante minunate sau al unei băuturi a nemuririi, mit atestat, din cea mai îndepărtată Antichitate, la toate popoarele indo-europene, și a cărui vechime nu poate fi pusă la îndoială.

---

[37] Fragment reprodus de W. Ganzenmüller, *L'Alchimie au Moyen Âge*, p. 159.

[38] Cf. R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 135 și urm. Cu privire la elixirul aurului în alchimia occidentală, a se vedea J. Ruska, *Das Buch der Alaun und Salze*, pp. 64 și urm. *Cartea alaunilor și a sărurilor* este un text arab din secolul al XII-lea, atribuit lui Ibn Râzi.

[39] Texte citate de Ganzenmüller, *op. cit.*, p. 158.

Elixirul nu era deci o noutate în Occident decît în măsura în care era identificat cu opera alchimică și cu Piatra Filozofală.

De altfel, așa cum era de așteptat, imaginea Pietrei a integrat, pînă la urmă, vechile credințe magice: se spunea că omul purtător al pietrei era invulnerabil, iar *Le Livre de la Très Sainte Trinité* ne învăța că „Piatra ținută în căușul palmelor te face invizibil. Dacă e cusută într-o bucată de pînză foarte fină și se poartă legată strîns în talie pentru a fi bine încălzită, te poți ridica în aer cît de sus dorești. Pentru a coborî e destul să mai desfaci strînsoarea"[40].

Se recunosc aici faimoasele *siddhi* ale yoginilor și ale alchimiștilor indieni: invizibilitatea, levitația, zborul magic (a se vedea, mai sus, pp. 128 și urm.); yoga, asemenea șamanismului universal, le așază printre „puterile miraculoase", alături de „stăpînirea focului".[41] Dar minunățiile magicienilor și ale alchimiștilor europeni nu implică, în mod necesar, o origine orientală. Miracolele de tip fachiric erau cunoscute în Europa, unde derivau, foarte probabil, dintr-o tradiție magică locală.[42] În acest caz, ca și în cel referitor la *Elixir Vitae*, alchimia n-a făcut decît să se substituie unor foarte vechi credințe, ale căror rădăcini ajung pînă-n preistorie.

---

[40] Citat de Ganzenmüller, *op. cit.*, p. 159. Cu privire la acest text, a se vedea Denis Duveen, „Le Livre de la Très Sainte Trinité", *Ambix*, III, 1948, pp. 26–32.

[41] A se vedea *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 272 și urm. și *Le chamanisme*, pp. 365 și urm.

[42] A se vedea *Le Chamanisme*, p. 380. Cf. *Mefistofel și androginul*, Humanitas, București, 1995, pp. 152 și urm. (cu privire la „miracolul frînghiei").

15

ALCHIMIE, ŞTIINŢE NATURALE ŞI TEMPORALITATE

Nu pretindem a fi spus, în atît de puţine pagini, esenţialul asupra unui subiect imens, din care numeroase aspecte rămîn pecetluite. Studiul nostru nu şi-a propus nici măcar să rezume istoria metalurgiei şi a alchimiilor asiatice şi occidentale. N-am făcut altceva decît să urmărim dezvoltarea cîtorva simboluri şi mitologii tributare acelor tehnici arhaice datorită cărora omul îşi asumă o responsabilitate crescîndă în faţa Materiei. Dacă analizele şi interpretările noastre sînt fondate, alchimia prelungeşte şi consumă un vechi vis al lui *homo faber*: să colaboreze la desăvîrşirea Materiei, asigurîndu-şi propria desăvîrşire. Am descris cîteva faze capitale ale acestei colaborări; nu le vom repeta. O notă comună se desprinde din toate aceste încercări: asumîndu-şi responsabilitatea de a schimba Natura, omul se substituia Timpului: ceea ce ar fi cerut mii de ani sau eoni pentru „a se maturiza" în adîncurile pămîntului, metalurgul, şi mai ales alchimistul, crede că poate obţine în cîteva săptămîni. Cuptorul se substituie matricei telurice; acolo minereul-embrion îşi desăvîrşeşte creşterea. *Vasul mirabil* al alchimistului, cuptoarele, retortele sale joacă un rol încă mai ambiţios: aceste aparate sînt sediul unei reîntoarceri în Haosul primordial, al unei repetiţii cosmogonice; în ele substanţele mor şi reînvie pentru a fi, în cele din urmă, transmutate în aur. Am degajat suficient aspectul

spiritual al operei alchimice, pentru a o putea privi acum din afară, ca pe un efort organizat de modificare a Materiei. Din acest punct de vedere, o asemenea operă prelungește munca de *Artifex* a preistoricelor vîrste care se foloseau de foc pentru a schimba Natura, a crea forme noi, pe scurt, pentru a colabora cu Creatorul, desăvîrșindu-i creația. Figura mitică a Făurarului-Erou Civilizator african n-a pierdut încă semnificația religioasă a muncii metalurgice: Făurarul celest, am văzut, completează creația, organizează lumea, întemeiază cultura și-i conduce pe oameni spre cunoașterea misterelor.

Natura poate fi schimbată mai ales prin foc și este semnificativ faptul că „stăpînirea focului" se afirmă la fel de puternic atît în progresele culturale tributare metalurgiei cît și în tehnicile psihofiziologice pe care se întemeiază cele mai vechi magii și mistici șamanice cunoscute. Din acest stadiu arhaic de cultură, focul este folosit ca agent de „transmutație": incombustibilitatea șamanilor demonstrează că ei au depășit condiția umană, participînd la condiția „spiritelor" (de unde punerea în scenă rituală a acelor *firetricks*: ea confirmă și validează periodic prestigiul șamanilor). Focul este tot agent de transmutație și în anumite inițieri a căror urmă mai subzistă în miturile și legendele grecești. Cine știe dacă ritul incinerării nu traduce prin el însuși speranța unei transmutații prin foc? În toate aceste contexte magico-religioase, „stăpînirea focului" indică, pe de altă parte, interesul pentru ceea ce numim noi destul de aproximativ „spiritualitate": șamanul și, mai tîrziu, yoginul sau misticul sînt specialiști ai sufletului, ai spiritului, ai vieții interioare. Un simbolism extrem de complex asociază terifiantele teofanii ale focului celor mai suave flăcări ale iubirii mistice și ale epifaniilor luminoase, dar, de asemenea, unor nenumărate „com-

bustii" și „patimi" ale sufletului. La niveluri multiple, focul, flacăra, lumina orbitoare, căldura interioară exprimă întotdeauna experiențe spirituale, încorporarea sacrului, proximitatea lui Dumnezeu.

Topitorii și făurarii au fost și ei, asemenea alchimiștilor, „stăpîni ai focului" — și toți, ajutînd opera Naturii, precipitau ritmul temporal și, pînă la urmă, se substituiau Timpului. Firește, nu toți alchimiștii aveau conștiința că opera lor înlocuiește opera Timpului. Dar nu acest lucru are importanță: esențialul este că opera lor, transmutația, a comportat, sub o formă sau alta, abolirea Timpului. Cum spune un personaj al lui Ben Jonson, „plumbul și alte metale ar fi devenit aur dacă ar fi avut timp să devină". Iar un alt alchimist adăuga:„Și tocmai aceasta realizează Arta noatră." (A se vedea p. 53)

Convinși că lucrează cu ajutorul lui Dumnezeu, alchimiștii își considerau opera o perfecționare a Naturii tolerate, dacă nu încurajate, de Dumnezeu. Oricît de departe s-ar fi aflat de vechii metalurgiști și făurari, ei prelungeau totuși atitudinea lor în privința naturii: pentru minerul arhaic ca și pentru alchimistul occidental, Natura este o hierofanie: ea nu este numai „vie", ea este divină sau are cel puțin o dimensiune divină. De altfel, datorită acestei sacralități a Naturii — revelată în aspectul „subtil" al substanțelor — alchimistul credea că va obține Piatra Filozofală, agentul transmutației și Elixirul nemuririi. Nu vom mai reveni asupra structurii inițiatice a *opus*-ului *alchymicum*. E de ajuns să amintim că eliberarea naturii de legea Timpului mergea mînă în mînă cu eliberarea adeptului.

Alchimistul occidental încheie ultima etapă a unui foarte vechi program, început de *homo faber* din clipa în care s-a apucat să transforme Natura pe care o considera, din perspective diverse, sacră sau susceptibilă

de a fi hierofanizată. Conceptul transmutației alchimice este încoronarea fabuloasă a credinței în posibilitatea de a schimba Natura prin munca umană (munca, să nu uităm, comporta întotdeauna o semnificație liturgică).

*

Principiile alchimiei tradiționale, creșterea minereurilor, transmutația metalelor, Elixirul și obligația secretului n-au fost contestate în epoca Renașterii și a Reformei. Chiar în secolul al XVII-lea, savanții nu puneau la îndoială creșterea minereurilor. Se întrebau totuși dacă alchimia putea ajuta Natura în acest proces și, mai ales, dacă „cei care pretindeau a fi făcut-o deja erau oameni cinstiți, imbecili sau impostori“ [1]. Herman Boerhaave (1664–1739), considerat cel mai mare chimist „raționalist“ al timpului său, faimos pentru experiențele lui strict empirice, mai credea în transmutația metalelor. Și vom vedea importanța alchimiei în revoluția științifică săvîrșită de Newton.

Totuși, orizontul alchimiei medievale s-a modificat sub impactul neoplatonismului și al hermetismului, cele două gnoze filozofice devenite extrem de influente de la redescoperirea lor de către Marsilio Ficino și Pico de la Mirandola. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii primește o semnificație cristologică. Alchimiștii susțin acum că, așa cum Cristos a răscumpărat umanitatea prin moartea și reînvierea lui, *opus alchymicum* putea asigura răscumpărarea naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra Filozofală cu Isus Cristos, „Fiul Macrocosmosului“; el credea, între altele, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, tot așa cum Cristos a acordat

[1] Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, 1975, p. 44.

plenitudinea spirituală omului, adică microcosmosului.[2] Convingerea că *opus alchymicum* poate salva atît omul cît şi Natura prelungea nostalgia unei *renovatio* radicale, nostalgie care obseda creştinismul occidental de la Gioacchino da Fiore.

John Dee (născut în 1527), faimosul alchimist, matematician şi enciclopedist care-l asigurase pe împăratul Rudolf al II-lea că poseda secretul transmutaţiei, era convins că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată datorită forţelor declanşate „prin operaţiile oculte" şi, în primul rînd, prin operaţiile alchimice.[3] Alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie şi *magia naturalis* „Mîntuirea" tuturor ştiinţelor. Într-adevăr, pentru partizanii lui Paracelsus şi ai lui Van Helmont, Natura putea fi înţeleasă numai prin studiul „filozofiei chimice" (adică a noii chimii) sau a „adevăratei Medicine"[4]. Chimia şi nu astronomia constituia cheia capabilă de a decripta secretele Cerului şi ale Pămîntului. Pentru că era explicată creaţia ca un proces chimic, fenomenele celeste şi terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ţinînd cont de raporturile macrocosm-microcosm, „filozof-chimistul" putea descifra secretele Pămîntului şi pe ale Cerului. Astfel, Robert Fludd prezenta o descriere chimică a circulaţiei sîngelui calchiată după mişcarea circulară a soarelui.[5]

---

[2] Cf. *ibid.*, p. 54.

[3] Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, Londra, 1972; R. J. W. Evans, *Rudolf II and his World: A Study of Intellectual History*, 1975, pp. 218–219. Cu privire la influenţa lui John Dee asupra lui Khunrath, a se vedea Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, Londra, 1972, pp. 37–38.

[4] A. C. Debus, „Alchemy and the Historian of Science" (*History of Science*, 6, 1967, pp. 128–138), p. 134.

[5] A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, Cambridge, 1968, pp. 7, 14–15.

Asemenea multora dintre contemporanii lor, hermetiștii și filozofii-chimiști așteptau — și unii dintre ei o pregăteau cu febrilitate — o reformă generală și radicală a tuturor instituțiilor religioase sociale și culturale. Prima etapă, indispensabilă, a acestei *renovatio* universale era reforma științei. Un mic studiu anonim, *Fama Fraternitatis*, publicat în 1614, cerea un nou model de educație. Autorul revela existența unei societăți secrete, aceea a Rosacrucii. Fondatorul ei, fabulosul Christian Rosenkreutz, stăpînise „adevăratele secrete ale medicinei" și, plecînd de aici, toate celelalte științe. A scris, prin urmare, un număr de cărți, dar ele erau accesibile numai membrilor ordinului rosacrucian.[6] Autorul studiului *Fama Fraternitatis* se adresa tuturor savanților din Europa, cerîndu-le să se alăture Fraternității, cu scopul de a săvîrși reforma științei; cu alte cuvinte, pentru a accelera acea *renovatio* a lumii occidentale. Apelul a avut un ecou răsunător. În mai puțin de zece ani, programul propus de misterioasa societate Rosacruce a fost dezbătut în mai mult de o sută de cărți și broșuri.

Johann Valentin Andreae, considerat de anumiți istorici ca autorul acestui studiu *Fama Fraternitatis*, publica în 1619 lucrarea *Christianopolis*, lucrare care a influențat pe Bacon în *New Atlantis*.[7] Andreae sugera constituirea unei comunități de savanți, pentru a

[6] A se vedea, *inter alia*, Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, pp. 17–18. Despre *Fama* și literatura rosacruciană, cf. Nota R. Să observăm în trecere că, la începutul secolului al XVII-lea, se redescoperea vechiul scenariu, atît de iubit în textele chineze, tantrice și helenistice: o revelație primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai inițiaților.

[7] Cf. *Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century*, tradus de Felix Emil Held, New York și Londra, 1916. A se vedea, de asemenea, F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 145–146; Debus, *The Chemical Dream*, pp. 19–20; și Nota R.

elabora o nouă metodă de educație bazată pe „filozofia chimică". În utopica *Christianopolis*, centrul de studiu era laboratorul: acolo unde „nuntește Pămîntul cu Cerul" și „se dezvăluie misterele divine împînzind suprafața ținutului".[8] Printre numeroșii admiratori ai reformei științei cerute de *Fama Fraternitatis* se numără și Robert Fludd, membru în Royal College of Physicians, un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susținea că era imposibil să stăpînești filozofia naturală fără un studiu aprofundat al științelor oculte. Pentru Fludd, „adevărata medicină era chiar fundamentul filozofiei naturale. Cunoașterea microcosmosului — adică a corpului uman — ne revelează structura Universului și ne conduce, în cele din urmă, lîngă Creator. Mai mult, cu cît cunoaștem mai bine Universul, cu atît înaintăm în cunoașterea de sine"[9].

Pînă acum cîțiva ani, nu se bănuia rolul lui Newton în această mișcare generală, vizînd acea *renovatio* a religiei și culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăznețe a tradițiilor oculte și a științelor naturale. Este adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele acestor experiențe alchimice, cu toate că declarase că unele dintre ele fuseseră încununate de succes. Numeroasele sale manuscrise alchimice, necunoscute pînă în anul 1940, au fost analizate minuțios de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton experimenta în laboratorul său operațiile descrise de uriașa literatură alchimică

---

[8] *Christianopolis* (tradus de Helm), pp. 196–197.

[9] Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosa Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens*, Leiden, 1616, pp. 88–93, 100–103, citat de Debus, *The Chemical Dream*, pp. 22–23.

„într-o măsură care nu mai fusese niciodată atinsă, nici înainte, nici după el“ (*op. cit.*, p. 88). Cu ajutorul alchimiei, Newton spera să descopere structura microuniversului, pentru a-și omologa sistemul lui cosmologic. Descoperirea gravitației, forța care reține planetele pe orbitele lor, nu-l satisfăcea complet. Dar, cu toate că și-a continuat neobosit experiențele din 1669 pînă în 1696, n-a reușit să descopere forțele care guvernau corpusculele. Totuși, cînd în 1670–1680 a început studiul dinamicii moțiunii orbitale, el a aplicat Universului concepțiile sale „chimice“ ale atracției.[10]

Așa cum au arătat McGuire și Rattansi, Newton era convins că, la început, Dumnezeu comunica unor privilegiați secretele filozofiei naturale și ale religiei. Această cunoaștere a fost apoi pierdută și redescoperită pentru a fi încorporată în fabule și formulări mitice, unde au rămas ascunse neinițiaților. În zilele noastre, această știință poate fi cunoscută prin experiență și chiar într-o manieră mai riguroasă.[11] Din acest motiv, Newton a cercetat, în mod deosebit, secțiunile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, sperînd ca în ea să găsească adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că fondatorul mecanicii moderne n-a respins tradiția unei revelații primordiale și secrete, așa cum n-a respins principiul transmutației. „Schimbarea Corpurilor în Lumină și a Luminii în Corpuri este absolut conformă cu legile naturii, căci natura pare încîntată

---

[10] Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition“, in: *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, editat de Allen G. Debus, New York, 1972, vol. II, pp. 183–198, spec. pp. 193–194; cf. Dobbs, *op. cit.*, p. 211.

[11] Dobbs, p. 90, citînd articolul lui E. McGuire și P. M. Rattansi, „Newton and the « Pipes of Pan »“, *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21, 1966, pp. 108–143.

de Transmutaţie."[12] După opinia lui Dobbs, „gîndirea alchimică a lui Newton era atît de bine fundamentată, că el nu i-a negat niciodată validitatea generală. Într-un anumit sens, întreaga carieră a lui Newton după 1675 poate fi interpretată ca un lung efort de a integra alchimia şi filozofia mecanică" (*op. cit.*, p. 230).

După publicarea lucrării sale *Principia*, adversarii au declarat că „forţele" lui Newton erau în realitate „calităţi oculte". Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anume sens, criticii aveau dreptate: „Forţele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renaşterii. Totuşi, Newton dăduse forţelor un regim ontologic echivalent celui al materiei şi moţiunii. Datorită acestei echivalenţe, întărită prin cuantificarea forţelor, el a permis filozofilor mecanici să se ridice deasupra nivelului imaginarului *impact mechanism* (p. 211). Analizînd conceptul newtonian de forţă, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiinţa modernă este rezultatul unui *mariaj între tradiţia hermetică şi filozofia mecanică*.[13]

În avîntul ei spectaculos, „ştiinţa modernă" a ignorat sau a respins moştenirea hermetismului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton i-a aneantizat propriul ideal ştiinţific. Într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluţie ştiinţifică. Prelungind şi dezvoltînd speranţele şi obiectivele neoalchimistului Renaşterii, şi în primul rînd mîntuirea naturii, spirite atît de diferite ca Paracelsus, John Dee,

---

[12] „Nature... seems delighted with Transmutation": *Opticks*, Londra, 1704, New York, 1952, ediţia a patra, 1730, p. 374; citat de Dobbs, p. 231.

[13] Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, Londra şi New York, 1971, pp. 377–391; Dobbs, p. 211.

Comenius, J. V. Andreas, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puțin ambițioase, în special desăvîrșirea omului printr-o nouă metodă a științei. În perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creștinism neconfesional tradiția ermetică și științele naturale, adică medicina, astronomia și mecanica. Această sinteză constituia de fapt o nouă creație creștină, comparabilă cu rezultatele strălucite obținute prin integrările anterioare ale platonismului, aristotelismului și neoplatonismului. Acest tip de „știință" visată, și partial elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezenta ultima întreprindere „totală" încercată în Europa creștină. Asemenea sisteme „ale științei totale" au fost propuse în Grecia prin Pitagora și Platon, dar ele caracterizează și cultura chineză tradițională, unde nici o artă, știință sau tehnică nu era inteligibilă fără presupozițiile și implicațiile cosmologice, etice și „existențiale".[14]

*

Nu în acest moment, în care alchimia dispărea din actualitatea istorică, iar suma științei empirice, chimic valabile, se integrase în chimie, nu într-un asemenea moment și nici în această tînără știință, ar trebui să căutăm urmele ideologiei alchimiștilor. Noua știință chimică nu folosește decît descoperirile empirice care nu reprezintă, oricît de importante și numeroase le-am considera, adevăratul spirit al alchimiei. Nu trebuie să credem că triumful științei experimentale a aneantizat visele și idealul alchimiștilor. Dimpotrivă, ideologia noii epoci, cristalizată în jurul mitului progresului in-

[14] Vom reveni asupra acestei probleme în volumul al III-lea din *Istoria credințelor și ideilor religioase*.

finit, acreditat de științele experimentale și de industrializare, ideologie care domină și inspiră tot secolul al XIX-lea, relua și-și asuma, în ciuda radicalei secularizări, visul milenar al alchimistului. În dogma specifică secolului al XIX-lea — conform căreia adevărata misiune a omului este de a schimba și transforma Natura, el putînd să acționeze mai bine și mai repede decît Natura, chemat fiind să devină stăpînul Naturii — în această dogmă trebuie să căutăm urma autentică a visului alchimiștilor. Mitul soteriologic al desăvîrșirii și, în cele din urmă, mîntuirea Naturii, supraviețuiește, camuflat, în programul patetic al societăților industriale care vizează „transmutația" totală a naturii, transformarea ei în „energie". În acest secol al XIX-lea, dominat de științele fizico-chimice și avîntul industrial, omul reușește să se substituie Timpului, în raporturile sale cu Natura. Acum se realizează, în proporții inimaginabile pînă atunci, dorința lui de a precipita ritmurile temporale prin exploatarea din ce în ce mai rapidă și mai eficace a minelor, cărbunelui, zăcămintelor de petrol; în acel moment, chimia organică, în întregime mobilizată pentru a forța secretul bazelor minerale ale Vieții, deschide calea nenumăratelor produse „sintetice"; trebuie să remarcăm că produsele sintetice demonstrează pentru prima oară posibilitatea abolirii Timpului, preparării în laborator și uzină a substanțelor în asemenea cantități că Naturii i-ar fi trebuit milenii să le producă. Se știe cît de mult a visat știința, de-a lungul celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea și începutului secolului al XX-lea, la „prepararea sintetică" a vieții, chiar și sub umila formă a cîtorva celule de protoplasmă: și acesta era tot un vis alchimic, acela al homunculului.

Plasîndu-ne în planul istoriei culturale, putem deci afirma că alchimiştii, în dorinţa lor de a se substitui Timpului, au anticipat esenţialul ideologiei lumii moderne. Chimia n-a păstrat decît fragmente neînsemnate din moştenirea alchimică. Masa acestei moşteniri se află în altă parte, în ideologiile literare ale lui Balzac, Victor Hugo şi ale naturaliştilor, în sistemele Economiei Politice capitaliste, liberale şi marxiste, în teologiile secularizate ale materialismului, pozitivismului, progresului infinit, în sfîrşit, pretutindeni unde izbîndeşte credinţa în posibilităţile nelimitate ale lui *homo faber*, pretutindeni unde străbate semnificaţia escatologică a muncii, tehnicii şi exploatării ştiinţifice a Naturii. Şi, dacă ne gîndim bine, descoperim că acest entuziasm frenetic se hrăneşte mai ales dintr-o certitudine: stăpînind Natura prin ştiinţele fizico-chimice, omul se simte capabil să rivalizeze cu natura *fără să mai piardă Timpul*. Ştiinţa şi Munca vor săvîrşi de acum încolo opera Timpului. Cu ceea ce are mai important în el, cu inteligenţa lui aplicată şi capacitatea de a munci, omul modern îşi asumă funcţia duratei temporale, cu alte cuvinte, se substituie Timpului.

Nu mai dezvoltăm şi nici nu mai insistăm asupra celor cîteva observaţii privitoare la ideologia şi situaţia lui *homo faber*, din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Dorim doar, simplu, să arătăm că în credinţa în ştiinţa experimentală şi în grandioasele sale proiecte industriale trebuie să căutăm urma viselor alchimiştilor. Alchimia n-a lăsat moştenire lumii moderne numai o chimie rudimentară: ea i-a transmis credinţa în transmutarea Naturii şi ambiţia de a stăpîni Timpul. Fireşte, această moştenire a fost înţeleasă şi realizată de omul modern pe un cu totul alt plan decît cel al alchimistului care prelungea comportamentul omului arhaic

pentru care natura era o sursă de hierofanii, iar munca un ritual. Ştiinţa modernă nu s-a putut constitui decît desacralizînd Natura; fenomenele ştiinţifice valabile nu se revelează decît cu preţul dispariţiei hierofaniilor. Societăţile industriale nu se mai ocupă de munca liturgică, solidară cu riturile meseriilor. Acest fel de muncă nu putea fi folosit într-o uzină, fie din lipsa unei iniţieri posibile, fie din lipsa unei „tradiţii" industriale.

Un fapt merită reamintit: substituindu-se Timpului, alchimistul se ferea să şi-l asume. El visa să precipite ritmurile temporale, să obţină aurul mai repede decît Natura, dar ca bun „filozof" sau mistic cum era, alchimistului îi era frică de Timp, nu se considera o fiinţă esenţial temporală, suspina după beatitudinea Paradisului, visa Eternitatea, urmărea să obţină nemurirea şi acel *Elixir Vitae*. Şi în această privinţă, alchimistul se comportă asemenea umanităţii premoderne care, prin tot felul de mijloace, escamota conştiinţa ireversibilităţii Timpului, fie „regenerîndu-l" periodic prin repetiţia cosmogoniei, fie sanctificîndu-l prin liturghie, fie „uitîndu-l", adică refuzînd să ia în consideraţie intervalele profane între două acţiuni semnificative (şi, în consecinţă, sacre). Trebuie să ne amintim mai ales că alchimistul „stăpînea Timpul" cînd reitera simbolic, în aparatele sale, haosul primordial şi cosmogonia (a se vedea p. 158), mai ales cînd se supunea „morţii şi reînvierii" iniţiatice. Orice iniţiere era o victorie asupra morţii, adică asupra temporalităţii: iniţiatul se proclama „nemuritor", el dobîndise o existenţă *post-mortem* pe care o credea indestructibilă.

Dar din ziua în care visul individual al alchimistului a fost realizat de o întreagă societate, în singurul plan în care era realizabil — acela al ştiinţelor fizico-chimice şi al industriei — apărarea împotriva Timpu-

lui a devenit imposibilă. Tragica grandoare a omului modern este legată de faptul că el a avut primul curajul de a-şi asuma, în privinţa Naturii, opera Timpului. Am văzut cum cuceririle lui spectaculoase realizează, în cu totul alt plan, nostalgiile alchimiştilor. Dar mai mult: omul societăţilor moderne şi-a asumat, în cele din urmă, Timpul nu numai în raport cu Natura, ci şi în raport cu el însuşi. În plan filozofic, el s-a recunoscut esenţial şi uneori unic ca fiinţă temporală, constituită prin temporalitate, destinată istoricităţii. Lumea modernă în totalitatea ei, în măsura în care-şi revendică propria grandoare şi îşi asumă drama, se identifică Timpului, aşa cum şi-au dorit ştiinţele şi industria în secolul al XIX-lea, proclamînd că omul poate acţiona mai bine şi mai repede decît Natura, cu condiţia de a pătrunde, prin inteligenţă, secretele naturii şi de a suplini, prin muncă, Timpul, multiplele durate temporale (acele *tempouri* geologic, botanic, animal) cerute de Natură pentru a-şi desăvîrşi opera. Tentaţia era prea mare pentru ca omul să i se poată împotrivi: mii de ani el a visat să acţioneze mai repede decît Natura. Cum ne-am putea imagina o ezitare în faţa fabuloaselor perspective pe care i le deschideau chiar propriile-i descoperiri. Dar nici nu trebuie să ascundem preţul ineluctabil: nu se poate substitui Timpului fără să fie condamnat, pînă la urmă, a se identifica lui, şi a-i făuri opera chiar cînd nu mai are nici un chef s-o facă.

Opera Timpului nu poate fi înlocuită decît prin muncă intelectuală şi manuală şi, vai, mai ales şi cît de mult, prin muncă manuală. Fără îndoială, de cînd se ştie, omul a fost obligat să muncească. Dar există o diferenţă, şi ea este fundamentală: pentru a furniza energia necesară viselor şi ambiţiilor secolului al XIX-lea, munca a fost secularizată. Pentru prima oară în isto-

rie, omul şi-a asumat acea muncă extrem de dură „pentru a izbîndi mai repede şi mai bine decît natura", fără să mai dispună de dimensiunea liturgică pe care o posedau alte societăţi şi care făcea munca suportabilă. În această muncă, definitiv secularizată, în munca în stare pură, dezmembrată în ore şi unităţi de energie cheltuită, într-o asemenea muncă el simte mai implacabil ca niciodată durata temporală, lentoarea şi povara ei. Pe scurt, putem spune că omul societăţilor moderne a preluat, în sensul literal al cuvîntului, locul Timpului, că a devenit o fiinţă absolut temporală. Şi pentru că ireversibilitatea şi vacuitatea Timpului au devenit o dogmă pentru lumea modernă (să precizăm: pentru toţi cei care nu se mai recunosc solidari cu ideologia iudeo-creştină), temporalitatea experimentală şi asumată de om se traduce, în plan filozofic, prin condiţia tragică a vanităţii oricărei existenţe umane. Din fericire, pasiunile, imaginile, miturile, jocurile, distracţiile, visele, — ca să nu vorbim despre religie, care nu aparţine orizontului spiritual propriu omului modern —, sînt prezente pentru a opri această conştiinţă tragică de a se impune şi în alte planuri decît cel filozofic.

Aceste consideraţii nu urmăresc o critică a lumii moderne şi nici un elogiu al societăţilor arhaice sau exotice. Se pot critica multe aspecte ale societăţii moderne, cum poate fi criticat un aspect sau altul al altor societăţi — dar toate acestea nu privesc studiul nostru. Noi am vrut numai să arătăm în ce sens ideile majore ale alchimiei, înrădăcinate în protoistorie, s-au prelungit în ideologia secolului al XIX-lea şi cu ce consecinţe. În ceea ce priveşte lumea modernă, trebuie să ţinem cont că această lume inaugurează un tip absolut nou de civilizaţie. Este imposibil să-i prevedem dezvoltările ulterioare. Dar e util să ne amintim că singura revoluţie din

trecutul omenirii, cu care revoluția modernă ar putea fi comparată, descoperirea agriculturii, a provocat tulburări și sincope spirituale a căror gravitate cu greu ne-am putea-o imagina. O lume venerabilă, aceea a vînătorilor nomazi, dispărea cu religiile, mitologiile și concepțiile sale morale. Au trebuit mii de ani pentru a se stinge lamentațiile reprezentanților „vechii lumi" condamnată la moarte prin agricultură. Și mai trebuie să bănuim că profundei crize spirituale provocate prin decizia omului de *a se opri și de a se lega de glie* i-au trebuit secole pentru a se integra complet. Nu ne putem imagina „răsturnarea tuturor valorilor" prilejuite de trecerea nomadismului la viața sedentară; să ne imaginăm măcar repercusiunile psihologice și spirituale.

Or, descoperirile tehnice ale lumii moderne, stăpînirea Timpului și a Spațiului, reprezintă o revoluție de proporții analoage și ale cărei consecințe sîntem departe de a le fi integrat. Desacralizarea muncii, mai ales, constituie o plagă vie în trupul societății moderne. Nimic nu ne spune că o resacralizare a ei nu va avea loc în viitor. Cît despre temporalitatea condiției umane, ea reprezintă o descoperire chiar mai gravă. O împăcare cu temporalitatea rămîne posibilă, în condițiile unei concepții mai corecte despre Timp. Dar nu e momentul să abordăm aceste probleme. Scopul nostru este numai să arătăm cum criza spirituală a lumii moderne numără printre premisele ei depărtatele vise demiurgice ale metalurgiștilor, făurarilor și alchimiștilor. E bine pentru conștiința istoriografică a omului occidental să se descopere solidară cu actele și idealurile unor foarte îndepărtați strămoși — chiar dacă omul modern, moștenitorul tuturor acestor mituri și al tuturor acestor vise din care s-a constituit, n-a reușit să le realizeze decît desolidarizîndu-se de semnificațiile lor originale.

Nota A
Meteoriți, pietre fulgerate, începuturile metalurgiei

Cu privire la mitul bolții cerești făurită din piatră, cf. Uno Holmberg, „Der Baum des Lebens“, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Seria B. , vol. XVI, Helsinki, 1922–1923, p. 40; H. Reichelt, „Der Steinerne Himmel“, *Indogermanische Forschungen*, 32, 1913, pp. 23–57, susținea că, de altfel, concepția cerurilor litice și metalice era comună indo-europenilor. R. Eisler, „Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie“, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1926, N.F., vol. 26, pp. 194–201, susținea că meteoriții au prilejuit prezentarea cerurilor constituite din diferite metale (fier, cupru, aur, argint etc.). Cu privire la relațiile între cer, metale, culori, cf. Holmberg, *op. cit.*, p. 49: A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ediția a doua, Berlin, 1929, pp. 180 și urm. Dar R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, Leiden, 1950, p. 357, observa că referirile precise la asocierea între metale, culori și planete sînt mai rare în general decît s-ar părea, chiar în epoca babiloniană.

Cu privire la „pietrele fulgerate“, a se vedea Richard Andree, *Etnographische Parallelen, Neue Folge*, Leipzig, 1880, pp. 30–41 (Der Donnerkeil). P. Sébillot, *Le Folklore de France*, vol. I, Paris, 1904, pp. 104–105; W. W. Skeat, „Snakestone“, *Folk-Lore*, 23, 1912, pp. 45-80; P. Saintyves, *Corpus de Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, vol. II, Paris,

1934: *Le Folklore des outils de l'âge de la pierre*, pp. 107–202; Georg Holtker, „Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgesehen", *Acta Tropica*, I, 1944, 30–51; cu o bogată bibliografie, pp. 40–50.

Cu privire la meteoriți, a se vedea și G. K. Kunz, *The Magic of Jewels and Charm*, Philadelphia-Londra, 1915, pp. 94–117.

Cu privire la rolul metalelor în viața și religia primitivilor, se poate consulta bogatul volum al lui Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig, 1884. Cu privire la folclorul plumbului, cf. Leopold Schmidt, „Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung", *Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Österreichs*, II, 4–5, 1948, pp. 98 și urm. Cu privire la istoria metalurgiei și aspectele ei culturale, a se vedea T. A. Rickards, *Man and Metals. A History of Mining in Relation to the Development of Civilization*, New York, 1932, 2 vol. (există și o traducere franceză), J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry*, Londra, 1935 și, mai ales, Leslie Aitchison, *A History of Metals*, 2 vol. , Londra, 1960. Stadiul problemelor privind metalurgia în Antichitate este conștiincios trecut în revistă de R. J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archaelogists and Technologists*, Leiden, 1950, cu o bogată bibliografie. Cf. de același autor și: *Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis* (prima parte, *Mines*; Leiden, 1940; partea a doua, *Metallurgy*; Leiden, 1942). A se vedea acum Charles Singer, E. J. Holmayard și A. R. Hall, *A History of Technology*, vol. I, Oxford, 1955.

Despre AN. BAR: Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens*, Berlin, 1908–1922, p. 13; G. G. Bosson, *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (disertație inaugurală), München,

1914, pp. 11–12; Axel W. Persson, „Eisen und Eisenbreitung in ältester Zeit, Etymologisches und Sachliches“, *Bulletin de la Société Royale de Lettres de Lund*, 1934, pp. 111–127, p. 114; Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 565.

Despre *parzillu*: Persson, *op. cit.*, 113; Forbes, 465.

Cu privire la industria și comerțul cuprului și bronzului în Orientul Apropiat antic, cf. R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Paris, 1930, pp. 76 și urm.

Cu privire la vocabularul bronzului, Georges Dossin, „Le Vocabulaire de Nuzi Smn“ (*Revue d'Assyriologie*, 1947–1948), pp. 26 și urm.

Cu privire la problema fierului în vechiul Egipt și termenul *biz-n. pt*, cf. G. A. Wainwright, „Iron in Egypt“, *The Journal of Egyptian Archaeology*, 18, 1932, pp. 3–15; rezumat în articolul lui Persson, pp. 2–3; *id.*, „The Coming of Iron“, *Antiquity*, 10, 1936, pp. 5–25. E. Wyndham Hulme, „Early Iron-smelting in Egypt“, *Antiquity*, II, 1937, pp. 222–223; Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 425 și urm. H. Quiring, care și-a rezumat cercetările tehnice în articolul: „Die Herkunft des ältesten Eisens und Stahls“, *Forschungen und Fortschritte*, 9, 1933, pp. 126–127, crede că a demonstrat că minereurile de fier utilizate, destul de tîrziu, de egipteni, se extrăgeau din nisipurile Nubiei, care ar fi conținut magnetit cu peste 60% fier. A se vedea și Jean Leclant, „Le fer dans l'Egypte ancienne, le Soudan et l'Afrique“, în: *Le Fer à travers les âges: Actes du Colloque International, Nancy, 3–6 octobre 1955, Annales de l'Est*, Mémoire nr. 16, Nancy, 1955, pp. 85–91.

Cu privire la fier, în Creta minoică: H. R. Hall, *The Civilization of Greece in the Bronze Age*, Londra, 1928, p. 253; A. W. Persson, p. 111; Forbes, pp. 456 și urm.

Nota B
Mitologia fierului

Fierul apotropeic împotriva demonilor şi spiritelor: I. Goldziher, „Eisen als Schutz gegen Dämonen", *Archiv für Religionswissenschaft*, 10, 1907, pp. 41–46; S. Seligmann, *Der böse Blick*, Berlin, 1910, vol. I, pp. 273–276; vol. II, pp. 8–9 etc., *id.*, *Die magischen Heil- und Schutzmittel*, Stuttgart, 1927, pp. 161–169 (această ultimă carte este extinderea cîtorva capitole din *Der böse Blick*); Frazer, *Tabu and the Perils of the Soul*, pp. 234 și urm. (trad. franc. pp. 195 și urm.); Tawney-Penzer, *The Ocean of Story*, vol. II, Londra, 1924, pp. 166–168; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, vol. I, pp. 130 și urm., vol. II, pp. 118 și urm.; G. Dumézil, „Labrys", *Journal Asiatique*, 1929, pp. 237–254, spec. pp. 247 și urm. (cuțitele de fier îndepărtează demonii; credințe caucaziene); J. Filliozat, *Le Kumāratantra*, Paris 1937, p. 64 (rolul magic al cuțitului). Cf. de asemenea *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, s.v. Eisen.

Fierul ca protector al recoltelor (Europa de nord-est): A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, 5 vol. , FF Communications, Sontavala-Helsinki, 1919–1925, vol. III, pp. 17 și urm.

Nota C
Motive antropogonice

Creația omului din argilă sau pămînt: S. Langdon, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, Paris, 1919, trad. C. Virolleaud, pp. 22–23, 31–32; *id.*, *Semitic Mythology*, Boston, 1931 pp. 111–112; în tradițiile oceaniene, cf. R. B. Dixon,

Oceanic Mythology, Boston, 1916, p. 107 (omul creat din praful amestecat cu sîngele zeului); a se vedea și Sir James Frazer, *Folk-Lore of the Old Testament*, Londra, 1919, vol. I, pp. 3–44; *id.*, *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*, Londra, 1935, pp. 3–35 (studiu din 1909, în consecință mai puțin bogat decît precedentul). Cu privire la tradițiile egiptene, cf. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, pp. 143, 434 (omul creat din lacrimile zeului); Adolf Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, p. 66; Maj Sandman Holmberg, *The God Ptah,* Lund—Copenhaga, 1946, pp. 31 și urm.; Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, I, § 26.

Pentru o viziune generală asupra motivelor antropogonice, a se vedea Stith Thompson, *Motif-Indes of Folk-Literature*, vol. I, Helsinki, 1932, FF Communications nr. 106, pp. 150–159.

Pentru traducerile ulterioare ale Poemului babilonian al creației, a se vedea G. Furlani, II, *Poema della creazione*, Bologna, 1934, pp. 100 și urm. (cf. pp. 34–35, tradiții analoage mesopotamiene); R. Labat, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935, și bibliografiile înregistrate de M. Eliade, *Istoria credințelor*, I, pp. 410 și urm. În relație directă cu complexul metalurgic, cf. tradiția atestată la populația Toradja: zeul Pue ne Palaburu făurește fiecare copil în fierărie (Kruyt, citat de J. W. Perry, *The Children of the Sun*, ediția a doua, Londra, 1927, p. 207).

Nota D
Fertilizare artificială și rituri orgiastice

Cu privire la fertilizarea artificială în Mesopotamia, cf. A. H. Pruessen, „Date Culture in Ancient Babylonia“, *Journal of the American Oriental Society*, 36, 1920,

pp. 213–232; Georges Sarton, „The Artificial Fertilization of Date-Palms in the Time of Ashur-Nasir-Pal", *Isis*, 21, nr. 60, aprilie 1934, pp. 8–14; *id.*, „Additional Note on Date Culture in Ancient Babylonia", *ibid.*, nr. 65, iunie 1935, pp. 251–252 (aceste două articole comportă o bibliografie completă asupra problemei); Hélène Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, pp. 111–121.

Cu privire la tradițiile similare la evrei și la arabi, a se vedea Salomon Gandz, „Artificial Fertilization of Date-Palms in Palestine and Arabia", *Isis*, 33, nr. 65, iunie 1935, pp. 245–250.

Cu privire la practicile orgiastice în legătură cu altoirea lămîilor, după spusele lui Ibn Wahshya, cf. S. Tolkowsky, *Hesperides. A History of The Culture and Use of Citrus Fruits*, Londra, 1938, pp. 56, 129 și urm.

Nota E
Simbolimul sexual al focului

Simbolismul sexual al focului în vechea Indie a fost studiat de K. F. Johansson, *Über die altindische Göttin Dhisanâ*, Skrifter utgifna Vetenskapssafunder i Uppsala-Leipzig, 1917, pp. 51–55 și de J. Gonda, *„Gods" and „Powers" in the Veda*, Haga, 1957, pp. 23 și urm., 38 și urm. Cu privire la tradițiile Indiei moderne, cf. W. Crooke, *Religion and Folk-lore of Northern India*, Oxford, 1926, p. 336; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, Londra, 1932, p. 176.

Cu privire la simbolismul vetrei (= vulva) în culturile protoistorice, a se vedea Oscar Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt, 1934,

pp. 244 și urm. La vechii germani și în Europa nordică: J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, a patra ediție, 1876, vol. III, p. 175.

Cu privire la simbolismul sexual al producției focului la „primitivi“, cf. Sir James Frazer, *The Magic Art and the Origin of Kings*, vol. II, pp. 208 și urm., *id.*, *Mythes sur l'origine du feu* (trad. fr.), Paris, 1931, pp. 62 și urm. Exemple de orgii sexuale cu prilejul aprinderii solemne a focului, *ibid.*, p. 64 (la populația marind-anim, după Wirz).

Cu privire la simbolismul cosmologic al aprinderii focului și la noțiunile de regenerare a Timpului, a se vedea lucrarea noastră, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, pp. 107 și urm.

Cu privire la simbolismul „Centrului“, *ibid.*, pp. 30 și urm. și *Imagini și simboluri*, Humanitas, București, 1994, pp. 33 și urm.

Nota F
Simbolismul sexual al triunghiului

Cu privire la simbolismul sexual al lui *delta*, a se vedea R. Eisler, *Kuba-Kybele*, pp. 127, 135 și urm. și Uberto Pestalozza, *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, p. 246, n. 65. Cu privire la asimilarea: „triunghi“ = „ușă“ = „femeie“, cf. H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1892, pp. 252–257 (fapte grecești, chineze, evreiești etc.). Despre *arché geneseoas*, cf. Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, ediția a doua, 1925, pp. 21–22. Cu privire la simbolismul triunghiului în India: G. Tucci, „Tracce di culto lunare in India“, *Rivista di Studi Orientali*, XII, 1919–1930, pp. 419–427, spec. p. 422 și nota (simbolism tantric); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, vol. III, pp. 133–294.

R. Eisler, „Kuba-Kybele", *Philologus*, vol. 68, 1909, pp. 118–151, 161–209, spec. p. 135, interpretează nefericit simbolismul sexual al lui Ka'aba: în calitate de *tetragonos lithos*, piatra sacră de la Mecca ar fi fost „casa" unui *pyramis* sau a unui obelisc (Konischer Phalosstein). Trebuie să ținem cont totuși că, în 1909, cînd R. Eisler își scria studiul, psihanaliza de abia se năștea, iar erudiții care se contaminaseră de ea se lăsau ușor sugestionați de simbolismele pansexuale.

Nota G
Petra genitrix

Cu privire la miturile oamenilor născuți din piatră, cf. B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, pp. 61 și urm.; M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1995, p. 192 (elemente de bibliografie). Cu privire la pietrele fertilizante și ritualurile „lunecării", cf. *Tratat*, pp. 180 și urm.

Cu privire la nașterea zeilor dintr-o *petra genitrix* (= Marea Zeiță = *matrix mundi*), cf. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, vol. II, pp. 411, 727 și urm. etc., *id.*, „Kuba-Kybele", *Philologus,* vol. 68, pp. 118–151, 161–209, spec. pp. 196 și urm.

Cu privire la tradițiile paleosemitice în legătură cu oamenii ieșiți din pietre, cf. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ediția a III-a, Londra, 1927, p. 86 (legenda arabă); Hans Schmidt, *Die Erzählung vom Paradies und Sündefall*, Tübingen, 1931, p. 38, n. 1 (Vechiul Testament).

Cu privire la nașterea lui Cristos dintr-o piatră în folclorul românesc, a se vedea Alexandru Rosetti, *Colindele românilor*, Academia Română, București, 1920, p. 68.

Nota H
Alchimia în literatura engleză

Cu privire la piesa lui Ben Jonson, *The Alchemist*, a se vedea Edgar Hill Duncan, „Jonson's *Alchemist* and the Literature of Alchemy", PMLA, 61, septembrie 1946, pp. 699–710. Autorul scoate în evidență remarcabilele cunoștințe ale lui Jonson despre alchimie, superioare tuturor celorlalți scriitori englezi, cu excepția, poate, a lui Chaucer și Donne (*op. cit.*, p. 699). Duncan examinase cunoștințele alchimice ale lui Chaucer în „The Yeoman's Canon's *Silver Citrinacioun*", *Modern Philology*, XXXVII, 1940, 241–262; a se vedea și studiile sale „Donne's Alchemical Figures", ELH, IX, 1942, 257–285 și „The Alchemy in Jonson's *Mercury Vindicated*", *Studies in Philology*, XXXIX, 1942, 625–637. Se va găsi prezentarea generală în H. Fisch, „Alchemy and English Literature", *Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, VII, 123–136.

Nota I
„Alchimia" babiloniană

Documentele asiriene au fost traduse de R. Campbell Thompson, *On the Chemistry of the Ancient Assyrians*, Londra, 1925, 158 de pagini dactilografiate; Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, vol. II, Heidelberg, 1925, pp. 328 și urm.; Robert Eisler, „Der babylonische Ursprung der Alchimie", *Chemiker-Zeitung*, nr. 83, 11 iulie, 1925, pp. 577 și urm.; nr. 86, 18 iulie 1925, pp. 602 și urm., *id.*, „Die chemische Terminologie der Babylonier", *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 37, aprilie, 1926, pp. 109–131; *id.*, „L'Origine babylonienne de l'alchimie", *Revue de Synthèse*

Historique, 1926, pp. 1–25. Pentru terminologia mineralogică și chimică, a se vedea și R. C. Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, Oxford, 1936. R. C. Thompson și-a rezumat cercetările în articolul: „A Survey of the Chemistry of Assyria in the VIIth cent. B.C", *Ambix*, II, 1938, pp. 3–16.

Interpretarea lui Robert Eisler a fost respinsă, din motive diferite, de asirologul H. Zimmern, „Assyrische chemisch-technische Rezepte, insbesondere für Herstellung farbigen glasierter Ziegels, in Umschrift und Übersetzung", *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 36, septembrie 1925, pp. 177–208; *id.*, „Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten", *ibid.*, Bd. 37, septembrie, 1936, pp. 213–214; de istoricul științelor Ernst Darmstaester, „Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten", *Zeitschrift für Assyriologie*, 1925, pp. 302–304; *id.*, „Nochmals babylonische Alchemie", *ibid.*, 1926, pp. 205–213; și de arabistul și istoricul științelor Julius Ruska, „Kritisches zu R. Eislers chemisch-geschichtlicher Methode", *Zeitschrift für Assyriologie*, Bd. 37, 1926, pp. 273–288.

Ipoteza lui R. Eisler a fost acceptată de Abel Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930, pp. 193 și urm.; a se vedea și R. Berthelot, *La Pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, Paris, 1938, pp. 43 și urm.

În al doilea volum din lucrarea sa *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1931, pp. 51 și urm., Edmund von Lippmann, fără a se pronunța într-o manieră categorică, păstrează mai degrabă o atitudine negativă; a se vedea și vol. III, Weinheim, 1954, p. 40.

Ne-ar fi plăcut să vedem abordată această problemă și în voluminoasa lucrare a lui Forbes, *Metallurgy in Antiquity*.

Nota J
Alchimia chineză

Pentru o orientare generală în gîndirea științifică chineză integrată în istoria universală a științelor, a se vedea George Sarton, *An Introduction to the History of Science*, vol. I-III, cinci volume, Washington, 1926–1948 și, mai ales, Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. I-V, Cambridge, 1956.

Pentru istoria artelor metalurgice și chimice în China antică, a se vedea Li Ch'iao Ping, *The Chemical Arts of Old China*, Easton, 1948. B. Laufer a demonstrat că atît pasta *liu li* (care era întrebuințată la fabricarea vitraliilor) cît și caolinul au fost experimentate pentru prima oară de alchimiștii daoiști: cf. *The Beginnings of Porcelain in China*, Chicago, 1917, Field Museum, pp. 142, 118 etc. Sărurile de arsenic, folosite de alchimiști, și-au găsit întrebuințarea în agricultură și diverse industrii; cf. M. Muccioli, „L'arsenico presso i Cinesi", *Archivio di Storia della Scienza*, VIII, pp. 65–76, spec. pp. 70–71. Cu privire la aplicațiile descoperirilor alchimice în tehnicile ceramice și metalurgice, a se vedea E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 156; II, pp. 45, 66, 178 etc.

Cu privire la alchimia chineză, se va găsi esențialul bibliografiei în cartea noastră *Yoga. Nemurire și libertate*, Humanitas, București, 1993, pp. 357–358, și mai ales în Needham, *Science and Civilisation in China*, V, 1, Cambridge, 1974, pp. 2 și urm., 387 și urm. Să notăm operele cele mai importante: O. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, Șanhai, 1928; dar a se vedea și darea de seamă a lui B. Laufer, *Isis*, 1929, vol. 12, pp. 330–332; A. Waley, „Notes on Chinese Alchemy", *Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, pp. 1–24; W. H. Barnes, „Possible Reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third

Century B. C.", *The China Journal*, vol. 23, 1935, pp. 75–79; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy", *Isis*, vol. 38, 1947, pp. 62–86; Ho Ping-Yü și Joseph Needham, „The Laboratory Equipment of the Early Mediaeval Chinese Alchemist", *Ambix*, VII, 1959, pp. 57–115; Ts'ao T'ien Ch'in, Ho Ping-Yü și Joseph Needham, „An Early Mediaeval Chinese chemical Text on Aqueous Solutions", *ibid.*, pp. 122–158; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; a se vedea darea noastră de seamă în *History of Religion*, 10, 1970, pp. 178–182; Joseph Needham, *Science and Civilisation*, I, 1 (istoria alchimiei va fi continuată în patru volume ulterioare, acum în pregătire).

Printre traducerile textelor alchimice, să amintim mai ales: Lu-Ch'iang Wu și Tenney L. Davis, „An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'i, Written by Wei Po-Yang about 142 A.D.", *Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210–289; *id.*, „Ko Hung on the Yellow and the White", *Proceeding of the American Academy of Arts and Science*, vol. 70, 1935, pp. 221–284. Această din urmă lucrare comportă traducerea capitolelor IV și VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P'u Tzu); capitolele I-III sînt traduse de Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, vol. 6, 1941, pp. 113–211 (a se vedea *ibid.*, vol. 9, 1944, o nouă traducere a capitolului IV, tot de Feifel), și capitolele VII și XI de T. L. Davis și K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu", *Proceedings of American Academy of Arts and Sciences*, vol. 74, 1940–1942, pp. 287–325. Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis și colaboratorilor săi, a se vedea J. Needham, *Science and Civilisation*, V, 1, p. 6 și Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15. James R. Ware a făcut o traducere completă a lucrării *Nei P'ien* de Ko Hung în *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320; The Nei P'ien of Ko Hung*, Cambridge, Mass., 1966; cf. observațiile noastre în *History*

of Religions, 8, 1968, pp. 84–85. Lucrarea lui Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 145–214, comportă traducerea adnotată a lucrării *Tan Ching yao chueh* („Essential Formulas from the Alchemical Classics"), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul al VI-lea după Cristos). A se vedea și Roy Spooner și C. H. Wang, „The Divine Nine Turn Tan Sha Method, a Chinese Alchemical Recipe", *Isis*, 1947, vol. 38, pp. 235–242.

H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China secolului al IV-lea înainte de Cristos. După opinia acestui autor, alchimia nu putea să se nască decît într-o civilizație în care aurul era puțin cunoscut și unde nu se descoperiseră încă metodele de dozare a cantității de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspîndite din secolul al XIV-lea înainte de Cristos, ceea ce face improbabilă originea mediteraneană a alchimiei (Dubs, pp. 80 și urm.). Această opinie n-a fost acceptată de istoricii alchimiei (a se vedea, *inter alia*, F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, p. 75). Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (*op. cit.*, p. 84). Totuși, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „științifică" să reprezinte în China o influență străină (cf. Laufer, *Isis*, 1929, pp. 330–331). Cu privire la pătrunderea ideilor mediteraneene în China, a se vedea Dubs, *op. cit.*, pp. 82–83, notele 122–123. Cu privire la probabila origine mesopotomiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy", *Ambix*, V, 1953, pp. 1–43, spec. pp. 15 și urm. Discutînd pe scurt despre originea chineză a alchimiei (pp. 19–30), Sivin respinge ipoteza lui Dubs (pp. 22–23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de Needham (vol. V, 1, pp. 44 și urm.), în ciuda faptului că el însuși, deși din cu totul alte motive, susține că alchimia este o creație chineză. După opinia lui Needham, cultura Chinei antice era singurul mediu în care se putea cristaliza

credința într-un elixir împotriva morții ca operă supremă a chimistului (pp. 71, 82, 114–115). Cele două concepții, cea a elixirului și cea a fabricării alchimice a aurului, au fost integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea înainte de Cristos (pp. 12 și urm. etc.). Dar Needham recunoștea că raportul între aur și imortalitate era cunoscut în India înainte de secolul al VI-lea înainte de Cristos (pp. 118 și urm.; a se vedea observațiile noastre privind această problemă mai sus, pp. 55, 130).

Pentru simbolismul alchimic al respirației și actului sexual, cf. R. H. van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty*, B.C. *206—A. D. 1644* (publicat în cincizeci de exemplare private), Tokio, 1951, pp. 115 și urm.

Nota K

Tradiții magice chineze și folclorul alchimic

Cu privire la „zborul magic" al yoginilor și alchimiștilor, a se vedea M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 354–355. Cu privire la „zborul magic" în China, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 294 și urm.; cu privire la zborul Nemuritorilor daoiști, cf. Lionel Giles, *A Gallery of Chinese Immortals*, Londra, 1948, pp. 22, 40, 43, 51 etc.; Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*, tradusă și adnotată, Pekin, 1932, pp. 41, 54, 82, 146, 154.

Un mare număr de foarte vechi mituri și credințe legate de Nemurire și mijloacele de a o dobîndi a fost reluat și revalorizat de alchimiștii chinezi. Broasca țestoasă și cocorul erau considerate simboluri ale nemuririi. Autorii antici descriau întotdeauna un cocor aflat în preajma Nemuritorilor (J. J. de Groot, *The Religious System of China*,

Leiden, 1892 sq., vol. IV, pp. 232–233, 295); se desenează cocori pe carele funebre pentru a sugera trecerea în veșnicie (*ibid.*, vol. IV, p. 359). În tablourile care-i reprezintă pe cei opt Nemuritori în drum spre Insula supranaturală, cocorul este cel care poartă barca prin aer (cf. Werner, *Myths and Legends of China*, Londra, 1924, p. 302). Or, Pao Pu'tzu (= Ko Hung) ne asigură că se poate spori vitalitatea prin consumul de băuturi preparate cu ouă de cocor și carapace de broască țestoasă (text citat de Johnson, *Chinese Alchemy*, p. 61). Tradiția e veche: în *Lie-sien Tchouan* se povestește că nebunul Kuei se hrănea cu scorțișoară și floarea soarelui amestecate cu creier de broască țestoasă (M. Kaltenmark, p. 119).

Printre speciile vegetale susceptibile de a procura longevitatea, tradiția chineză așeza în primul rînd iarba *chih* („iarba nemuririi"), pinul, chiparosul, piersicul. Pinul și chiparosul erau considerați bogați în substanțe *yang* (cf. J. J. de Groot, *op. cit.*, vol. IV, pp. 294–324). Mîncînd semințe de pin, Yo Ts'iuan reușea să zboare. „Oamenii acelor vremuri, consumînd aceste semințe, atingeau vîrsta de două, trei sute de ani" (M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, p. 54; cf. *ibid.*, pp. 18, 136, 160. Cu privire la pinii—arbori ai longevității, cf. Rolf Stein, „Jardins en miniature d'Extrême-Orient. Le Monde en petit", *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient*. 42, Hanoi, 1943, pp. 1–104, spec. pp. 84 și urm.). La rîndul său, Pao Pu'tzu scrie că, dacă se freacă călcîiele cu sevă de chiparos, se „poate merge pe apă fără pericol de scufundare"; dacă-și freacă trupul tot, devine invizibil. Fructul de chiparos uscat și făcut pulbere, dacă e pus într-o torță, arde cu o strălucire fără seamăn, iar dacă prin apropiere se află aur sau argint îngropat în pămînt, flacăra devine albastră și se apleacă spre pămînt. Omul care se hrănește cu această pulbere de fructe de chiparos poate trăi pînă la o mie de ani (text reprodus de De Groot, vol. IV, p. 287). Cît despre piersic, rășina lui, ne asigură tot Pao Pu'tzu, oferă luminozitate trupului uman.

Și alte plante și ierburi medicinale sînt faimoase în asigurarea longevității și a transmisei de puteri magice. Lie-sien Tchouan menționează prazul (p. 97), scorțișoara (pp. 82, 119), agaricul (p. 82), semințele de crucifere (p. 79), omagul (p. 154), anghelica (p. 154), floarea-soarelui (p. 119) etc. Continuitatea între tradițiile folclorice, daoism și alchimie apare fără ruptură: alchimistul daoist este urmașul căutătorilor de ierburi medicinale care, din timpuri imemoriale, băteau munții, cu o tigvă în mînă, strîngînd plante și semințe magice. Cf. în legătură cu această temă, R. Stein, *Jardins en miniature*, pp. 56 și urm. și *passim.* A se vedea și Michel Soymié „Le Lo-Feou Chan, étude de géographie religieuse", *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient* (Saigon), XLVIII (1956), pp. 1–139, spec. pp. 88–96 („La grotte-ciel"), 97–103 („Le soleil de minuit").

Nota L
Alchimia indiană

Cu privire la alchimia și prechimia indiană, a se vedea P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I, ediția a doua, Calcutta, 1903, vol. II, ediția a doua, Calcutta, 1925; cf. și Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, *Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy*, 2 vol., Calcutta, 1926–1927: compilație fără valoare, dar conținînd un mare număr de citate din opere alchimice tradiționale. Pentru un expozeu privitor la doctrina acelor *siddha* alchimiste, a se vedea V. V. Raman Sastrî, „The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas", *Cultural Heritage of India, Srî Ramakrishna Centenary Memorial*, Calcutta, s.d., vol. II, pp. 303–319; Shashibbusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta, 1946, pp. 289 și urm.; Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 236 și urm.

Găsim în Birmania credințe analoage, raportîndu-se la yoginii alchimiști. Un om poate deveni *zawgy* (vocabula derivînd din *yogi*) îngurgitînd substanțe preparate pe bază de mercur sau fier. La jumătatea drumului practicii sale, postulantul obține „piatra metalului viu". Cînd aceasta se află în posesia lui, el poate zbura și călători sub pămînt; devine invulnerabil și poate trăi sute de ani. Piatra aceasta vindecă tot felul de boli; atingînd cuprul sau argintul, ea le transformă în aur. Dacă postulantul înghite piatra, cade în inconștiență șapte zile. În general, se retrage într-o grotă și reapare după șapte zile cu titlul de *zawgy*. De acum încolo, el este asemenea unui zeu; poate trăi milioane de ani, e în stare să reînvie morții și să devină invizibil. I se permit raporturi sexuale dar nu cu femei, ci cu anumite fructe avînd forma și talia unei fete. *Zawgy* însuflețește aceste fructe și le face soțiile lui. A se vedea Maung Hsin Aung, „Alchemy and Alchemist in Burma", *Folklore*, 44, 1933, pp. 346–354, spec. pp. 346–347, și „Burmese Alchemy Beliefs", *Journal of the Burmese Research Society*, 35, pp. 83–91.

Pentru raporturile între alchimie, tantrism și Hathayoga, a se vedea M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, pp. 239 și urm., 349 și urm. (bibliografii). A se vedea și A. Waley, „References to Alchemy in Buddhist Scriptures", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londra, vol. VI, pp. 1102–1103. Se mai găsesc aluzii la alchimie în *Mahāyāna-samgraha-bhasya* (Nanjio, 1171; tradus în chineză de Hsüan-tsang, în jurul anului 650) și în *Abhidharma Mahāvibhāsā* (Nanjio, 1263; trad. Hsüang-tsang, 656–659). Cf. și O. Stein, „Reference to Alchemy in Buddhist Scriptures", *Bull. School Orient. Studies*, VII, 1933, pp. 262 și urm.

Despre Nāgārjuna, alchimistul, a se vedea problemele și bibliografia în *Yoga. Nemurire și libertate*, p. 355.

Despre Albīrunī, cf. J. Filliozat, *Albîrunî et l'alchemie indienne (Al-Bîrunî Commemoration Volume)*, Calcutta, 1951, pp. 101–105.

Cu privire la rolul mercurului în alchimia indiană, P. C. Ray, *op. cit.*, I, p. 105 din Introducere; E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, p. 435; vol. II, Berlin, 1931, p. 179. Julius Jolly, „Der Stein der Weisen", *Windisch Festschrift*, Leipzig, 1914, pp. 98–106. În legătură cu acei *sittar* tamuli, cf. A. Barth, *Oeuvres*, I, Paris, 1914, p. 185; J. Filliozat, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 111–112: *sittar*-ii împărțeau *sarakku* (substanțe, ingrediente) în *ān* și *pensarakhu*, ingrediente masculi și femele, grupări care amintesc de binomul yin-yang al speculației chineze. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, ediția a doua, Hien-hien, 1927, p. 395) crede că alchimistul daoist Ko Hung (Pao Pu'tzu), trăind în secolul al III-lea, imitase tratatul *Rasaratnākara*, atribuit lui Nāgārjuna. În acest caz, *Rasaratnākara*, despre care credeau că ar data din secolul al VII-lea sau al VIII-lea (cf. E. Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, p. 388, n. 1), „ar putea exista realmente încă din epoca lui Nāgārjuna, budistul din secolul al II-lea". (J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, 1949, p. 10) Dar este posibil ca alchimia tamulă să fi suportat influența chineză (cf. J. Filliozat, „Taoisme et Yoga", în *Dân Viêt-Nam*, nr. 3, august 1949, pp. 113–120, spec. p. 120).

Cu privire la manuscrisele alchimice din fondul Cordier, a se vedea J. Filliozat, *Journal Asiatique,* 1934, pp. 156 și urm.

Nota M
Sarea amoniacală în alchimia orientală

Numele sanscrit al sării amoniacale este *navasāra*, cel iranian *nôshâdar*. H. E. Stapleton a încercat să explice acești termeni prin chinezescul *nau-sha*: a se vedea „Sal-Ammoniac. A Study in Primitive Chemistry", *Memoirs of the*

Asiatic Society of Bengal, vol. I, nr. 2, Calcutta, 1905, pp. 25–42; cf. Stapleton și R. F. Azo, „Chemistry in Iraq and Persia in the Xth Century A.D.“, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. VIII, nr. 61, 1927, p. 346, nota 1. B. Laufer a demonstrat inconsistența acestei ipoteze; a se vedea *Sino-Iranica*, Field Museum, Chicago, 1919, p. 505. Sarea amoniacală a fost pentru prima oară utilizată în alchimia iraniană și de aici a trecut în alchimia chineză, indiană și arabă. A se vedea cu privire la acest subiect Julius Ruska, *Sal ammoniacus, Nusâdir und Salmiak*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925; *id.*, *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, 1931, pp. 111, 195 și urm. Termenul arab *nûshadir* deriva din iranianul *nôshâdar*. Este posibil ca descoperirea și aplicarea alchimică a sării amoniacale să se datoreze uneia din acele „școli alchimice ale imperiului sassanid“; cf. Henri Corbin, „Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân“, *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47–114, spec. p. 53, n. 15. Sarea amoniacală este atestată în textele cuneiforme asiriene; cf. Campbell Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, p. 12. A se vedea și J. R. Partington, *Origins and Development of Applied Chemistry*, Londra, 1935, pp. 147, 317; H. E. Stapleton, „The Antiquity of Alchemy“, *Ambix*, V, 1953, pp. 1–43, spec. p. 34, n. 68. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III, Weinhein, 1954, p. 116.

Nota N

Generalități despre istoria alchimiei. Alchimia greco-egipteană, arabă, occidentală. Elemente de bibliografie

Literatura recentă cu privire la alchimie și începuturile chimiei a fost prezentată de Allan G. Debus în studiul său

„The Significance of the History of Early Chemistry", *Cahiers d'histoire mondiale*, IX, nr. 11, 1956, pp. 39–58. Din monumentala *History of Chemistry*, în patru volume, de J. M. Partington, au fost publicate numai volumele II (Londra, 1961) și III (1962). A se vedea și H. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry*, New York, 1956; John Read, *Through Alchemy to Chemistry*, Londra, 1957, E. J. Holmyard, *Alchemy*, Penguin Books, 1957 și în special P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, Londra, 1966.

Operele lui George Sarton, *An Introduction to the History of Science*, 5 volume, și ale lui Lynn Thordike, *A History of Magic And Experimental Science*, 6 volume, New York, 1929–1941, conțin bogate bibliografii. A se vedea și articolele critice publicate în *Isis* (fondator George Sarton).

Gerard Heim începuse o „Introduction to the Bibliography of Alchemy", *Ambix*, I, 1937, pp. 48–60, din nefericire neterminată.

Pentru o analiză a cîtorva opere recente asupra originii și semnificației alchimiei, a se vedea Wolfgang Schneider, „Über den Ursprung des Wortes, Chemie", *Pharmazeutische Industrie*, XXI, 1959, pp. 79–81 și „Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte" *Chemiker Zeitung – Chemische Apparatur*, LXXXV, nr. 17, 1961, pp. 643–651; a se vedea, de același autor," Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie", *Archiv für das Eisenhüttenwesen*, XXXVIII, nr. 7, iulie 1966, pp. 533–538, și mai ales *Lexikon Alchemistisch-Pharmazeutischer Symbole*, Weinheim, 1962.

Maurice P. Grossland a avansat sensibil în înțelegerea terminologiei alchimice în *Historical Studies in the Language of Chemistry*, Cambridge, Mass, 1962. Cele mai importante contribuții ale lui W. Ganzenmüler au fost adunate în volumul *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie*, Weinheim, 1956.

Majoritatea lucrărilor alchimice grecești au fost editate și traduse de Marcelin Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vol., Paris, 1887. Textele lui Stephanos din Alexandria, neincluse de Berthelot în *Collection*, au fost recent editate și traduse în engleză de F. Sherwood Taylor, „The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria", *Ambix*, I, 1937, pp. 116–139; II, 1938, pp. 39–49. Papirusurile alchimice au fost publicate de O. Lagercrantz, *Papyrus Graecus Holmiensis*, Uppsala, 1913 și Marcelin Berthelot, *Archéologie et Histoire des sciences*, Paris, 1906. Pentru recenzarea manuscriselor, a se vedea *Le catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles, 1924, ss.

Se va găsi esențialul dosarului și istoriei alchimiei alexandrine în M. Berthelot, *Les origines de l'Alchimie*, Paris, 1885; *id.*, *Introduction à l'étude de la Chimie des Anciens et du Moyen Âge*, Paris, 1889; Edmund von Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, I, Berlin, 1919; II, Berlin, 1931; III, Weinheim, 1954; Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1934; R. P. Festugière, O. P., „Alchymica", *L'Antiquité Classique*, VIII, 1939, pp. 71–95; *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris, 1944, pp. 216–282; F. Cumont și J. Bidez, *Les Mages hellénisés*, Paris, 1938, I, pp. 170 și urm., 198; II, 309 și urm.; F. Sherwood Taylor, „The Origins of Greek Alchemy", *Ambix*, I, 1937, pp. 30–47; *id.*, *The Alchemists*, New York, 1949; R. Pfister, „Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique", *Seminarium Kondakovianum*, VII, Praga, 1935, pp. 1–59; J. Bidez, „Dernières recherches sur l'histoire de l'alchimie en Grèce, à Byzance et en Egypte", *Byzantion*, 13, 1938, pp. 383–388; G. Goldschmidt, „Der Ursprung der Alchemie", *Ciba Zeitschrift*, V, 1938, pp. 1950–1988; A. Rehm, „Zur Überlieferung der griechischen Alchemisten", *Byzantinische Zeitschrift*, 39, 1939, pp. 394–434; W. J. Wilson, „Origin

and Development of Greco-Egyptian Alchemy", *Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926–960; W. Ganzenmüller, „Wandlungen in den geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie", *Chymia*, III, 1950, pp. 143–155); R. J. Forbes, „The Origin of Alchemy", *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden, 1955, pp. 121–144. Cf. și C. A. Browne, „Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy", *Ambix*, II, 1946, pp. 129–137; III, 1948, pp. 15–25; Egon Wellesz, „Music in the Treatises of Greek Gnostics and Alchemists", *Ambix*, IV, 1951, pp. 145–158.

H. E. Stapleton a rezumat și discutat *Traité d'Agathodaimon* în studiul său „The Antiquity of Alchemy", *Ambix*, 5, 1953, pp. 1–43.

H. J. Shepard a consacrat mai multe articole raporturilor între gnosticism și alchimie; cf. „Gnosticism and Alchemy", *Ambix*, VI, 1957, pp. 86–101; „Egg Symbolism in Alchemy", *Ambix*, VI, 1958, pp. 140–148; „The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy", *ibid.*, VII, 1959, 42–47; „A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism", *ibid.*, VIII, 1960, 35–41; „The Ourboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins", *ibid.*, X, 1962, 93–96; „Alchemy: Origin or Origins?", *ibid.*, XVII, 1970, pp. 69 și urm.

În privința alchimiei arabe, ne vom referi mai ales la edițiile textelor și la studiile lui J. Ruska (a căror bibliografie se află în *Festgabe zu seinem 70. Geburtstage*, Berlin, 1937, pp. 20–40. Să le amintim pe cele mai importante: *Arabische Alchemisten*, I–II, Heidelberg, 1924; *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926; *Turba Philosophorum*, Berlin, 1931; *Das Buch der Alaune und Salze*, Berlin, 1935. Cf. și expozeul general pe care Ruska l-a făcut în două articole: „Quelques problèmes de littérature alchimique", *Annales Guébhard-Sévérine*, Neuchâtel, VII, 1931, pp. 156–173 și „Methods of Research in the History of Chemistry", *Ambix*, 1937, pp. 21–29. A se vedea și „Neue Beiträge zur Ge-

schichte der Chemie", *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, vol. 8, 1942, pp. 1–131.

Cu privire la Jâbir, a se vedea E. J. Holmyard, *The Arabic Works of Jâbir ibn Hayyân*, Paris, 1928 și mai ales Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I–II, Cairo, 1942–1943, memorii prezentate la Institutul din Egipt, tomurile 44–45.

În legătură cu Râzî: Gerard Heym, „Al Râzî and Alchemy", *Ambix*, I, 1938, pp. 184–191; J. R. Partington, „The Chemistry of Râzî", *ibid.*, pp. 192–196.

Cf și J. W. Fück, „The Arabic Literature on Alchemy According to An-Nâdim, A. D. 987", *Ambix*, IV, 1951, pp. 81–144; Henri Corbin, „Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân. Alchimie et Archétypes", *Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zürich, 1950, pp. 47–114; H. E. Stapleton, R. T. Azo și H. Hussain, *Chemistry in Iraq and Persia*, Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII, 1927, pp. 340 și urm.; H. E. Stapleton, „Two Alchemical Treatises Attributed to Avicenna", *Ambix*, X, 1962, pp. 41–82; A. Abel, „De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale", *Oriente e occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, pp. 251–283; Georges C. Anawati, „Avicenne et l'alchimie", *ibid.*, p. 285–341.

Nu putem semnala aici enorma literatură consacrată alchimiei din Evul Mediu și Renaștere. Ne vom referi la cele trei volume ale lui M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Âge*, Paris, 1893, la lucrarea clasică a lui Ed. von Lippmann, la W. Ganzenmüller, *Die Alchemie im Mittelalter*, Paderborn, 1938 (trad. franc., Paris, 1940), la R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 116–200. Cf. și Aldo Mieli, *Pagine di Storia della Chimica*, Roma, 1922; John Read, *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationship*, Londra, 1939; F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949; Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France au XVI-e siècle*, Paris, 1938, pp. 317

și urm. (Trois alchimistes poètes: Béroalde de Verville, Christofle de Gamon, Clovis Hesteau de Nuysement); Lynn Thorndike, „Alchemy During the First Half of the Sixteenth Century“, *Ambix*, II, 1938, pp. 26–38; Robert Amadou, *Raymond Lulle et l'Alchimie*, Paris, 1953 (constituie introducerea la *Codicille*, o nouă traducere de Leonce Bouysson).

În legătură cu Paracelsus și iatro-chimia Renașterii a se vedea: Ernst Darmstaedter, *Arznei und Alchemie. Paracelsus-Studien*, Leipzig, 1931; A. F. Titley, „Paracelsus. A Résumé of Some Controversies“, *Ambix*, I, 1938, pp. 166–183; C. G. Jung, *Paracelsica*, Zürich, 1924; T. P. Sherlock, „The Chemical Work of Paracelsus“, *Ambix*, III, 1948, pp. 33–63; A. Koyré, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI-e siècle allemand*, Paris, 1955, pp. 45 și urm.; Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Bâle și New York, 1958, trad. franc. 1963; *id.*, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962; *id.*, „Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition“, *Ambix*, VIII, 1960, 125–160; Allen G. Debus, *The English Paracelsians*, Londra, 1965; *id.*, *The Chemical Dream of the Renaissance*, Cambridge, 1968; *id.*, „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont“, *History of Science*, II, 1974, pp. 235–259; „The Significance of the „History of Early Chemistry“, pp. 48 și urm. (cu o bogată bibliografie); Wolfgang Schneider, „Paracelsus und die Entwicklung der pharmazeutischen Chemie“, *Archiv der Pharmazie*, CCXCIX, nr. 9, 1966, pp. 737–746.

Cu privire la alchimia considerată din punct de vedere „tradițional“, a se vedea Fulcanelli, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Art sacré et l'ésotérisme du grand-Oeuvre*, Paris, 1930; J. Evola, *La Tradizione ermetica*, Bari, 1931, a doua ediție

revăzută, 1948; Eugène Canseliet, *Deux logis alchimiques*, Paris, 1945; Alexander von Bernus, *Alchemie und Heilkunst*, Nürnberg, 1940; René Alleau, *Aspects de l'Alchimie traditionnelle,* Paris, 1953, pp. 223–236, bibliografie; Maurice Aniane „Notes sur l'alchimie, « yoga » cosmologique de la chrétienté médievale" (în volumul *Yoga. Science de l'homme intégral*, text și studiu publicat sub direcția lui Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 243-273); Claude d'Ygé, *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Oeuvre des Alchimistes*, Paris, 1954 (cuprinde textul complet al lucrării *La parole délaissée* a lui Bernard Le Trévisan, precum și al lucrării *L'Explication très curieuse* a lui Gobineau de Montluisant; pp. 225–232, bibliografie).

Nota P
C. G. Jung și alchimia

Cercetările lui C. G. Jung nu datoresc nimic interesului pentru istoria chimiei, nici atracției pentru simbolismul hermetic în sine. Medic și analist, el studia structurile și comportamentul *psyché*-ului numai într-un scop terapeutic. Dacă, încetul cu încetul, el a ajuns să studieze mitologiile și religiile, gnozele și riturile, a făcut-o numai pentru a înțelege mai bine procesele *psyché*-ului, adică, în ultimă instanță, pentru a-și ajuta pacienții să se vindece. Or, la un moment dat, el a fost frapat de analogia între simbolismul viselor și al halucinațiilor anumitor pacienți și simbolismul alchimic. Pentru a înțelege sensul și funcția viselor, Jung și-a propus să studieze foarte serios scrierile alchimiștilor, continuîndu-și constant cercetările timp de cincisprezece ani, fără să spună nimic nici pacienților săi, nici colaboratorilor apropiați. Se ferea cu grijă de orice sugestie sau autosugestie. Abia în anul 1935 a oferit un studiu revistei *Eranos* din Ascona, privitor la simbolismul viselor și procesul

individuației („Traumsymbole des Individuationsprozesses“, *Eranos-Jahrbuch*, III, 1936), urmat, în 1936, de un alt studiu: „Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie“ (*Eranos-Jahrbuch*, IV, 1937). În primul studiu, Jung compara o serie de vise care marcau etapele procesului de individuație cu operațiile succesive ale *opus*-ului *alchymicum*; în cel de al doilea studiu, el se străduiește să interpreteze psihologic anumite simboluri esențiale ale alchimiei, și, în primul rînd, complexul simbolic al mîntuirii Materiei. Cele două texte, elaborate și considerabil mărite, au fost publicate în anul 1944 într-o carte: *Psychologie und Alchemie*, Zürich, Rascher, a doua ediție revizuită, 1952. După publicarea acestor două studii la Ascona, aluziile la alchimie revin din ce în ce mai frecvent în lucrările lui Jung, dar trebuie să semnalăm mai ales studiile următoare: „Die Visionen des Zosimos“, *Eranos-Jahrbuch*, V, 1937, pp. 15–54 (o versiune augmentată a fost publicată în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, Rascher, 1954, pp. 139–216); *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich, 1946, prolegomene la monumentalul *Mysterium coniunctiones*, I–II, Zürich, 1955–1956; „Der philosophische Baum“ (o primă redactare a fost publicată în *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basel, Bd. LVI, 1945, pp. 411 și urm.; textul complet remaniat a fost reluat în volumul *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 353–496).

Cînd Jung își începea cercetările alchimice, exista o singură carte, serioasă și amănunțită, în care subiectul era abordat din perspectiva psihologiei profunzimilor: *Probleme der Mystik und ihre Symbolik*, Viena, 1914, a lui Herbert Silberer, unul dintre discipolii străluciți ai lui Freud. La începutul cercetărilor sale, Jung nu-și recunoștea dreptul de a depăși nivelul strict psihologic: avea de a face cu „fapte psihice“ cărora era pe cale să le descopere anumite corespondențe cu simbolurile și operațiile alchimice.

„Hermetiștii“ și „tradiționaliștii“ i-au reproșat mai tîrziu lui Jung faptul de a fi tradus în termeni psihici un simbolism și o operație care erau, după propriul lor mod de a fi, transpsihice. Reproșuri asemănătoare i-au făcut lui Jung și anumiți teologi și filozofi: îndrăznise să interpreteze fapte religioase și fapte metafizice în termenii psihologiei. Se cunoaște răspunsul lui Jung în asemenea împrejurări: transpsihologul nu are nici o legătură cu psihologul; orice experiență spirituală implică o actualitate psihică și această actualitate se constituie din anumite conținuturi și structuri de care psihologul are dreptul și chiar datoria să se ocupe.

Or, importanța și noutatea lui Jung constă exact în faptul de a fi stabilit că inconștientul se supunea unor procese care se exprimau printr-un simbolism alchimic, ducînd la rezultate psihice *asociabile rezultatelor operațiilor hermetice.* E greu să se minimalizeze dimensiunea unei asemenea descoperiri. Lăsînd pentru o clipă deoparte interpretarea pur psihologică propusă de Jung, descoperirea lui demonstrează în esență următoarele: în adîncurile inconștientului au loc procese uimitor de asemănătoare cu etapele unei opere spirituale – gnoză, mistică, alchimie — care *nu-i este dată lumii experienței profane*, ci, dimpotrivă, se desparte radical de lumea profană. Cu alte cuvinte, ne aflăm în fața unei ciudate solidarități de structură între produsele „inconștientului“ (vise, vise în stare de veghe, halucinații etc.) și experiențele care, prin faptul că depășesc categoriile lumii profane și desacralizate, pot fi considerate ca aparținînd unui „trans-conștient“ (experiențe mistice, alchimice etc.). Dar Jung remarcase, încă de la începutul cercetărilor sale, că seria de vise și vise în stare de veghe, al căror simbolism alchimic era pe cale să-l descopere, însoțeau un proces de integrare psihică pe care el îl numea individuație. Deci, asemenea produse nu erau nici arhaice, nici gratuite: ele urmăreau un scop precis: individuația care pentru Jung constituia

idealul suprem al oricărei ființe umane, descoperirea și stăpînirea Sinelui. Dar dacă se ține cont că, pentru alchimiști, *opus*-ul urmărea obținerea acelui *elixir vitae* și al *lapis*-ului, adică obținerea nemuririi și a libertății absolute în același timp („piatra filozofală" permitea, între altele, „transmutarea în aur", deci libertatea de a schimba lumea, de a „o salva"), atunci procesul de individuație, asumat de inconștient fără „voia" conștientului, și aproape întotdeauna împotriva voinței sale, conducîndu-l pe om spre propriul lui centru, spre Sine, trebuie să fie considerat ca o prefigurare al acelui *opus alchymicum* sau, mai exact, ca o „imitație inconștientă", în folosul tuturor ființelor, a unui proces inițiatic extrem de dificil și deci rezervat unei elite spirituale foarte puțin numeroasă. În consecință, ajungem la concluzia că există mai multe niveluri de realizare spirituală, dar aceste niveluri sînt omologabile și solidare dacă le considerăm într-un anumit plan de referință, în acest caz, planul psihologic. „Profanul" care are vise alchimice, apropiindu-se de o integrare psihică, traversează și el treptele unei „inițieri": dar rezultatul acestei inițieri nu este același cu al unei inițieri rituale sau mistice, cu toate că funcțional el poate fi omologat. Într-adevăr, la nivelul viselor și al altor procese ale inconștientului, asistăm la o reintegrare spirituală care pentru „profan" are aceeași importanță ca o „inițiere" la nivelul ritual sau mistic. Orice simbolism este polivalent. Jung a demonstrat o polivalență analoagă pentru operațiile „alchimice" și „mistice": acestea sînt aplicabile la niveluri multiple și obțin rezultate omologabile. Imaginația, visul, halucinația, redescoperă un simbol alchimic — și chiar prin acest fapt plasează bolnavul într-o *situație alchimică* — obținîndu-se o ameliorare care, la nivel psihic, corespunde rezultatului unei operații alchimice.

Jung interpretează altfel propriile sale descoperiri. Pentru el, în calitatea lui de psiholog, alchimia, cu toate simbolis-

mele și operațiile sale, este o proiecție, în Materie, a arhetipurilor și proceselor inconștientului colectiv. *Opus alchymicum* este în realitate procesul de individuație prin care se ajunge la Sine. *Elixir vitae* ar însemna obținerea Sinelui, căci Jung observase că „manifestările Sinelui, adică apariția anumitor simboluri solidare cu Sinele, aduc cu ele ceva din atemporalitatea inconștientului care se exprimă printr-un sentiment de eternitate și imortalitate" (*Psychologie der Übertragung*). Deci, căutarea dobîndirii nemuririi corespunde, la alchimiști, la nivel psihologic, procesului de individuație, integrării Sinelui. În ceea ce privește „piatra filozofală", visată de alchimiști, Jung discerne în simbolismul ei mai multe semnificații. Să amintim mai întîi că, pentru Jung, operațiile alchimice sînt *reale*; dar această realitate nu este *fizică*, ci *psihică*. Alchimia reprezintă proiecția dramei cosmice și spirituale în termeni de „laborator". *Opus magnum* își propune ca scop atît eliberarea sufletului uman cît și vindecarea Cosmosului. În acest sens, alchimia reia și prelungește creștinismul. După părerea alchimiștilor, ne spune Jung, creștinismul l-a salvat pe om, dar nu și natura. Or, alchimistul visează să vindece Lumea în totalitatea ei: Piatra Filozofală este concepută ca *Filius Macrocosmi* care vindecă Lumea, în timp ce, după părerea alchimiștilor, Cristos este salvatorul Microcosmosului, adică numai al omului. Scopul ultim al *opus*-ului este apocatastaza, salvarea cosmică: iată de ce *Lapis philosophorum* este identificată cu Cristos. După Jung, ceea ce alchimiștii numesc „Materie" era în realitate Sinele. „Sufletul lumii", *anima mundi*, identificat de alchimiști cu *spiritus mercurius*, era prizonierul „materiei". Iată de ce alchimiștii credeau în adevărul materiei, căci materia era, într-adevăr, propria lor viață psihică. Or, scopul *opus*-ului era de a elibera această materie, de a o salva, într-un cuvînt, de a obține Piatra Filozofală, „trupul glorios", *corpus glorificationis*.

A se vedea articolul nostru despre Jung și Alchimie (*Le Disque Vert*, 1955, pp. 97–109). Semnalăm că istoricii științelor au primit destul de favorabil tezele lui Jung despre alchimie; cf. Walter Pagel, „Jung's Views on Alchemy", *Isis*, 39, 1948, pp. 44–48 și studiul lui Gerard Heym (*Ambix*, III, 1948, pp. 64–67).

Să adăugăm că al treilea volum, *Mysterium Coniuctionis*, publicat în anul 1957, a fost în întregime redactat de dr. Marie-Louise von Franz; acesta conține ediția și traducerea, urmate de un lung comentariu, ale lucrării *Aurora consurgens*, un text din secolul al XII-lea, tradițional atribuit lui Toma d'Aquino. Opera a fost tradusă în engleză de R.F.C. Hull și A.S.B. Glover, *Aurora consurgens. A Document Attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy*, Londra și New York, 1966. Abundentul comentariu (pp. 153–431 ale traducerii engleze) constituie o importantă contribuție la exegeza simbolismului alchimic.

Nota R

Alchimia în epoca Renașterii și a Reformei

În articolul „Prima materia. Das Geheimnis eines Gemäldes von Giorgione", *Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin und Soda Fabrik*, IX, 1959, pp. 50–54, G.F. Hartlaub a propus o nouă interpretare, alchimică, a tabloului lui Giorgione „Cei Trei Filozofi". Autorul vede în cele trei personaje nu pe cei trei Magi sosiți din Orient, ci personificările unor ranguri inițiatice într-o societate secretă. După Hartlaub, tabloul reprezintă probabil scenariul unei venerații simbolice a interiorului Pămîntului, unde se caută *materia prima* (cf. faimoșul adagio: *visita interiora terrae* etc.). A se vedea, de același autor, și: *Der Stein der Wiesen*, München, 1959, *Chymische Märchen*, *BASF*, vol. IV,

nr. 2 și 3, 1954; vol. V, nr. 1, 1955 și *Symbole der Wandlung*, *BASF*, IX, 1959, 123–128.

Raporturile între teologia luterană și alchimie au fost analizate de J.W. Montgomery, în studiul său „L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1966, pp. 323–345. Vom cita textul lui Luther, probabil cea mai completă declarație a sa asupra acestui subiect.

„Știința alchimiei (*ars alchimica*) îmi place mult și, într-adevăr, ea este veritabila filozofie naturală a celor vechi. Ea îmi place nu numai pentru numeroasele posibilități de utilizare în decocția metalelor, în distilarea și sublimarea ierburilor și a licorilor (*in excoquendis metallis, item herbis et liquoribus distillandis ac sublimandis*), dar și pentru alegoria, cu semnificația ei secretă extrem de seducătoare, privind reînvierea morților în ziua judecății de apoi. Căci, tot așa cum focul într-un cuptor extrage și separă dintr-o substanță componenții acesteia, storcînd din ea spiritul, viața, seva, forța, în timp ce materiile impure, drojdia, rămîn la fund ca un corp mort, fără valoare (aici Luther ilustrează cu exemple din prepararea vinului, a scorțișoarei și a nucșoarei), tot așa Dumnezeu, în ziua judecății va separa toate lucrurile cu ajutorul focului, pe cei drepți de cei nedrepți" (*Tischreden*, ediția Weimar, I, 1149, citat de Montgomery, p. 337).

Montgomery a scos oportun în evidență ideile luterane implicite în lucrările alchimice ale lui Andreas Libanius (1550–1616) și Khunrath (1560–1605), precum și în *Noces Chimiques* de J.V. Andreae. Cu privire la acest din urmă autor, J.W. Montgomery a publicat recent o importantă lucrare: *Cross and Crucible, Johann Valentin Andreae (1586–1654), Phoenix of the Theologians*, I-II, Haga, 1973.

Fama Fraternitatis a fost reprodusă în lucrarea lui Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, Londra, 1972,

pp. 238–251. Bernard Gorceix a tradus în franceză *Fama, Confessio Fraternitatis R.C.* (1615) și *Noces Chimiques* de Christian Rosenkreutz, în *Bible des Rose-Croix*, Paris, 1970.

Cu privire la John Dee, a se vedea mai ales Peter J. French, *John Dee: The World of an Elisabethan Magus*, Londra, 1972; R.J.W. Evans, *Rudolf II and his World: A Study of Intellectual History*, 1975, pp. 218–228. Influența lui John Dee asupra lui Khunrath a fost analizată de Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 37–38.

Cu privire la lucrarea *Christianopolis* a lui J.V. Andreae, a se vedea Yates, *op. cit.*, pp. 145–146; Allen G. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance,* Cambridge, 1968, pp. 19–20.

Istoria manuscriselor alchimice ale lui Newton și a recuperării lor parțiale de către John Maynard Keyne în 1936–1939 a fost relatată de Betty Teeter Dobbs, *The Foundation of Newton's Alchemy*, 1975, pp. 6 și urm.

Sumar

Redactor
LUANA SCHIDU

Apărut 1996
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Ceea ce îi apropie pe topitor, făurar și alchimist este faptul că toți trei revendică o experiență magico-religioasă specifică în raport cu substanța; această experiență este monopolul lor, iar secretul se transmite prin rituri de inițiere ale meseriilor; toți trei lucrează asupra unei materii pe care o consideră vie și sacră, munca lor avînd drept scop transformarea materiei, „perfecționarea“, „transmutarea“ ei. Asemenea comportamente rituale privitoare la materie implică, sub o formă sau alta, intervenția omului în ritmul temporal propriu substanțelor minerale „vii“. Aici se află punctul de contact între artizanul metalurgist al societăților arhaice și alchimist.

MIRCEA ELIADE

ISBN 973-28-0670-2